
المجمع العلمي العراقي
بغداد
مجلة المجمع العلمي





مجلة المجمع العلمي

الجزء الثالث ـ المجلد الخامس والخمسون

بغـــداد

١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م

الفهـــرس

جهود المجمع العلمي العراقي
في وضع المصطلحات

الدكتور أحمد مطلوب

رئيس المجمع العلمي

المصطلح او الاصطلاح ((هو العرف الخاص ، وهو اتفاق طائفة مخصوصة على وضع شيء)) . و ((الاصطلاحي ما يتعلق بالاصطلاح ويقابله اللغوي[١])) .

ولا يخرج الباحثون عن هذا المعنى ، قال مصطفى الشهابي . ((وهو لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني العلمية[٢])) . وقال : ((والاصطلاح يجعل إذن للالفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية أو الاصلية)) . ثم قال : ((والمصطلحات لاتوجد ارتجالا ولابد في كل مصطلح من وجود مناسبة او مشاركة أو مشابهة كبيرة كانت أو صغيرة بين مدلوله اللغوي ومدلوله الاصلاحي)) . وقال : ((ومن الواضح ان اتفاق العلماء على المصطلح العلمي شرط لاغنى عنه ولايجوز أن يوضع للمعنى العلمي الواحد اكثر من لفظة اصطلاحية واحدة ، واختلاف المصطلحات العلمية في البلاد العربية داء من أدواء لغتنا الضادية)) .

فشروط المصطلح العلمي :

١-اتفاق العلماء عليه للدلالة على معنى من المعاني العلمية .

٢-اختلاف دلالته الجديدة عن دلالته اللغوية الاولى .

---

[١] البستان ج١ ص١٣٤٩ – عبد الله البستاني (بيروت ١٩٢٧ م) .

[٢] المصطلحات العلمية ص٣ – (القاهرة ١٩٥٥ م) .

٣-وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة بين مدلوله الجديد ومدلوله اللغوي .
٤-الاكتفاء بلفظة واحدة للدلالة على معنى علمي واحد .

وأول المصطلحات العلمية ما جاء في القرآن الكريم ، وكان لكثير منها معنى لغوي فنقلت من معناها الأول الى المعنى الجديد . وكانت الحقيقة الشرعية من أسباب نمو اللغة وفتح باب تطور الدلالة وانتقال الالفاظ من معنى الى آخر يقتضيه الشرع وتتطلبه الحياة الجديدة . وكان المتكلمون أول من أهتم بالمصطلحات ، قال الجاحظ : ((وهم تخيروا تلك الالفاظ لتلك المعاني ، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الاسماء ، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم فصاروا في ذلك سلفا لكل خلف وقدوة لكل تابع))[٣] . وتحدث عن التحول الذي طرأ على الالفاظ بظهور الاسلام وقال إن الناس تركوا مما كان مستعملا في الجاهلية أمورا كثيرة ، فمن ذلك تسميتهم للخراج ((إتاوة)) وكقولهم للرشوة ولما يأخذه السلطان ((الحملان)) و((المكس)) ، واستحدثوا أسماء لم تكن وانما اشتقت لهم من أسماء متقدمة على التشبيه مثل قولهم لمن أدرك الاسلام ((مخضرم)) وللارض التي لم تحفر ولم تحرث إذا فعل بها ذلك ((مظلومة)) ولمن راءى بالاسلام واستسر بالكفر ((المنافق)) ولمن لم يحج إما لعجز وإما لانكار ((الصرورة))[٤].

وزادت العناية بالمصطلحات بعد أن تشعبت العلوم وكثرت الفنون وكان لابد للعرب من أن يضعوا لما يستجد مصطلحات مستعينين بوسائل أهمها : الوضع ، والقياس ، والاشتقاق ، والترجمة ، والمجاز ، والتعريب ، والتوليد ،

---

[٣] البيان والتبيين ج١ ص١٣٩ .
[٤] الحيوان ج١ ص٣٢٧ – ٣٣٦ ، ٣٤٧ – ٣٤٨ (القاهرة) .

والنحت . وكانت هذه الوسائل سببا في اتساع العربية واستيعابها العلوم والآداب . وقد بذل الاقدمون جهودا محمودة في وضع المصطلح ، وكان الاساس فيه أن يتفق عليه اثنان أو اكثر ، وأن يستعمل في علم أو فن بعينه ليكون واضح الدلالة مؤديا المعنى الذي يريده الواضعون . ولم يروا بأسا في أن يضع المؤلف مصطلحه فيشيع أو يهمل إذ ((لا مشاحة في الاصطلاحات)) قال قدامة بن جعفر وهو يتحدث عن نقد الشعر : ((فأني لما كنت آخذا في استنباط معنى لم يسبق اليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها ، احتجت الى أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها وقد فعلت ذلك . والاسماء لا منازعة فيها إذا كانت علامات ، فان قُنع بما وضعته ، وإلا فليخترع لها كل من أبى ما وضعته منها ما أحب ، فليس يُنازع في ذلك))[٥] .

وقال ابن وهب الكاتب : ((وأما الاختراع فهو ما اخترعت له العرب اسماء مما لم تكن تعرفه ، فمنه ما سموه باسم من عندهم كتسميتهم الباب في المساحة بابا ، والجريب جريبا ، والعشير عشيرا. ومنه ما عربته وكان أصل اسمه أعجميا كالقسطاس المأخوذ من لسان الروم والشطرنج المأخوذ من لسان الفرس والسجيل أيضا المأخوذ من كلام الفرس . وكل من استخرج علما واستنبط شيئا وأراد أن يضع له أسما من عنده ويواطئ من يخرجه اليه ، عليه أن يفعل ذلك . ومن هذا الجنس اخترع النحويون اسم الحال والزمان والمصدر والتمييز والتبرية . . وأخرج الخليل لغات العروض فسمى بعض ذلك الطويل وبعضه المديد وبعضه الهزج وبعضه الرجز . وقد ذكر أرسطا طاليس ذلك وقال انه مطلق لكل أحد يحتاج الى تسمية شيء ليعرفه به

[٥] نقد الشعر ص٢٢ . (القاهرة ١٩٦٣ م) .

ويسميه بما يشاء . وهذا الباب مما يشترك العرب وغيرهم فيه ، وليس مما ينفردون به))[٦] . فوضع المصطلحات مباح للعلماء ومطلق لكل من يحتاج الى تسمية شيء ليعرف به ، ولكن الجاحظ وقدامة وابن وهب لم يحددوا أنواع ذلك الوضع وان كان كلامهم يوميء الى بعض الوسائل وهي :

١- اختراع اسماء لما لم يكن معروفا كما فعل النحويون والعرضيون .

٢- اطلاق الالفاظ القديمة للدلالة على المعاني الجديدة على سبيل التشبيه والمجاز كما في الاسماء الشرعية والاسماء الدينية ، وغيرها مما استجد بعد الاسلام من علوم وفنون .

٣-التعريب وهو نقل الالفاظ الاعجمية الى العربية باحدى الوسائل المعروفة عند النحاة واللغويين .

وهذه من الوسائل التي لايزال العاملون في حقل اللغة والعلم والفن يلجأون اليها عند الضرورة القصوى خشية أن تضيع اللغة العربية في غمرة الدخيل . وقد لجأ العرب في أول عهدهم بنقل العلوم الى التعريب ليسدوا حاجة عرضت لهم فقالوا : الارثماطيقي والفيزيقي وقاطيغورياس واسطقس للحساب والطبيعة والمقولات والعنصر . وكان سبب ذلك ضعف المترجمين الذين كان أكثرهم لايتقن العربية ، ولكن الحالة تغيرت بعد أن ازدهرت حركة الترجمة واتسعت آفاقها وظهر من له معرفة باللغة العربية وبغيرها من اللغات وأصبحت العربية تحفل بالمصطلحات العربيه الاصيلة ولا سيما كتب الفقه وعلوم اللغة التي نشأت في رحاب الفكر العربي الاسلامي . أما غيرها من العلوم الاجنبية فكان الطابع العربي واضحا عليها وان دخل فيها شيء من اللفظ الاجنبي الذي لم يَرَ المعربون بدا من ادخاله في كتبهم بعد أن ضاقت

---

[٦] البرهان في وجوه البيان ص١٥٨ . (بغداد ١٩٦٧) .

بهم السبل في تلك العهود . ويتضح ذلك بأجلى صورة في كتاب ((مفاتيح العلوم)) للخوارزمي أحد أعيان القرن الرابع للهجرة .

ولم يكن المجمع العلمي العراقي الذي تأسس سنة ١٩٤٧م ـ ١٣٦٧هـ بعيدا عن هذا كله ، فقد أولى المصطلحات العلمية عناية كبيرة وبذل جهودا في انجاز عدد كبير منها نشر في مجلته أو في كراسات . وكانت الفقرة الاولى من المادة الثانية لنظامه تنص على ((العناية بسلامة اللغة العربية والعمل على جعلها وافية بمطاليب العلوم والفنون وشؤون الحياة الحاضرة)) ، وكان ذلك صدى للمجمع في مسيرته الطويلة فألف عام ١٩٤٨ لجانا تضع مصطلحات لما يرد في الكتب التي يقرر ترجمتها أو تدقيق المصطلحات واقرارها . ومنها اللجنة التي ألفها من السادة شنيت نعمان وتحسين ابراهيم ويحيى عوني الصافي وناظم الجلبي ، واللجنة التي الفها من الدكتور محمد فاضل الجمالي ومحمد بهجت الاثري والدكتور هاشم الوتري والدكتور متى عقراوي والدكتور شريف عسيران والدكتور جواد علي لدراسة المصطلحات الواردة في كتاب ((مقدمة الكيمياء العضوية)) ، واللجنة التي ألفها من الدكتور محمد فاضل الجمالي والدكتور مصطفى جواد والدكتور جواد علي للنظر في المصطلحات الفلسفية الواردة في الترجمة العربية لكتاب ((المدخل الى الفلسفة الحديثة)) .

وقد تحدث الدكتور جواد علي عن ((المجمع والمصطلحات))[٧] فقال : ((من اعمال المجمع الاصلية بذله الرعاية للمصطلحات والعناية بها وتوجيه مجهوده ونشاطه الى توسيع أفقها وتثبيتها ونشرها بالنقل والتعريب والاشتقاق فحاجة الناس الى المصطلحات اليوم شديدة وطلابها كثير . ومن

---

[٧] تنظر مجلة المجمع العلمي العراقي ج٢ ص٣١١ ، ج٣ ص٣٦٨ .

حق المجمع على المتخصصين والباحثين واصحاب العلم باللغات مطالبته إياهم بوجوب مساعدته في هذا الباب وشد أزره ، وذلك بتقديم ما عندهم من علم ورأي وتوجيه ونقد ليؤدي الرسالة العلمية على أكمل وجه وأحسن حال . وهو لهذا وذاك كتب الى الوزارات والدوائر المختصة يستعينها على تسهيل هذه المهمة بان ترسل اليه بما تجمع عندها من مصطلحات ، وما نقلته من كلمات ليدرسها ويرى رأيا فيها)) ثم قال : ((وطريقة المجمع في دراسة المصطلحات واقرارها ووضعها هي أن يدرس المصطلح المعروض عليه في لغة الاختصاص ويتعرف اصله ونشأته ، ثم يسمع رأي المتخصصين فيما اختاروه من كلمات عربية مناسبة ، ثم يستعرض ما ورد في الكتب العربية قديمها وحديثها لغوية كانت او اختصاصية من كلمات موافقة له مما قد يفي بالمراد ، فاذا وقف على كلمة صالحة مناسبة له مؤدية للمعنى الاصطلاحي ورأى فيها الرشاقة والسلامة ــ أعني انها عربية يألفها الذوق ــ عقد رأيه وبت في الامر . على أن من عادة المجمع ألا يرى رأيا في مصطلح ولا يبت فيه الا بعد الوقوف على آراء البلاد العربية الاخرى فيه ، فلعل لها أجتهادا فيه أصوب من اجتهاده وأقوم أو كلمة أصح وأحكم . ثم هو حريص كل الحرص على أن لا ينفرد برأي ولا يقر قرارا قد يخرجه عن الاجماع والوحدة واصفاق العلماء من أبناء هذه الأمة . فانما هو يدرس المصطلحات من الوجهة العلمية واللغوية والفنية لتكون سببا من أسباب جمع الشمل بتوحيد المصطلحات في جميع البلاد العربية وهو لذلك يعمد الى محاضر مجمع فؤاد الاول للغة العربية ومجلته والى مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق والى الكتب والمجلات التي تعنى بالمصطلحات للوقوف على رأيها في كل مصطلح قبل اتخاذ قرار ما ، لكي لا تتعدد القرارات فلا تبقى إذن فائدة من وضع المصطلحات . وللزيادة في الاحتياط والاخذ بالتأتي

والتأني قرر ((أن لا يثبت مصطلحا الا بعد مرور ستة أشهر علــى تــأريخ نشره ليتسنى له دراسة الآراء التي تبدى في شأنه . وفي ضوئها يقرر المجمع ما يراه صالحا للاستعمال))[٨] . فقرارات المجمــع إذن هــي فــي الــزمن الحاضر قرارات ترجيح ، ولن يكون القرار نهائيا إلا بعد مضي المدة التــي حددها للوقوف على ما يرد عليه في أثنائها من آراء. وللمجمع خطة كــذلك في استنباط المصطحات ووضعها تجمع بين رأي المتقدمين ورأي البــاحثين المحدثين ، وحاجة العربية الملحة الى المصطلحات وضــرورة تلبيــة هــذه الحاجة واستجابة ندائها لتعود كما كانت لغة للعلم . وهو يرجــو لــذلك مــن المؤسسات العلمية اتخاذ خطوات عملية ايجابية في التعاون والتشاور لرفــع المستوى العلمي لكي تتمكن في المستقبل من جعل العربية لغة رسمية للتعليم العالي ، ولن يتم ذلك الا بتعاون الــبلاد العربيــة كلهــا فــي هــذا العمــل القومي ، فلذلك وجّه المجمع دعوة الى المجمعين الكريمين : مجمــع فــؤاد الاول بمصر والمجمع العلمي العربي بدمشق بهذا المعنى . فطريقة المجمــع العلمي العراقي كانت دقيقة في وضع المصطلح ولكنها تعثرت خلال التغيرات التي طرأت على المجمع واعضائه وأن كانت الخطوط العامة أساس لجانه في جميع دوراته .

ونشر المجمع في المجلد الثاني من مجلته ســنة ١٩٥٢م – ١٣٧١هـ أول معجم للمصطلحات العلمية وهي (٩٤) مصطلحا ، وكان الدكتور جواد علي قد استخرجها من محاضر جلسات المجمع ورأى ان مــن الامانــة العلميــة الاشارة الى المورد الذي أورد فيه والمعين الذي استقي منه ، ثم رأى الاشارة الى موضعه في مجمع القاهرة إن كان له هناك موضع ومقام إتماما للفائــدة

---

[٨] قرر في الجلسة السابعة عشرة المعقودة في ٢٧ نيسان ١٩٤٩ .

وتعميقا لقرارات المجمع . ومثال ذلك ما جاء في المصطلح الاول ((المحور السيني او الاحداث السيني)):((نظر المجمع في هذا المصطلح المرسل اليه من مديرية السكك الحديد العامة وأقره على هذا الشكل . أما المديرية المذكورة فقد اختارت له ((محور السينات)) واستعمل مجمع فؤاد الاول للغة العربية ((الاحداثي السيني)) . ويلاحظ في هذا المعجم ان المجمع عرّب بعض المصطلحات مثل ((الالومينا)) و ((كلنكر)) و ((الراتون)) و ((السيليكا)) وغيرها ، وأبقى الأسماء المنسوبة الى الاعلام .

ونشر المجمع في المجلد الثالث من مجلته قائمة جديدة في ((١٥٦)) مصطلحا ، ولم يتبع الدكتور جواد علي فيها ما اتبعه في القائمة الاولى ، واكتفى بذكر المصطلح الاجنبي وما يقابله بالعربية من غير اشارة الى مجمع دمشق ، او مجمع القاهرة ، او الى الكتب التي ذكرته .

ونشر في الجزء الاول من المجلد الرابع قائمة اخرى ضمت (٢٦٥) مصطلحا وفي الجزء الثاني منه(٣٣٦) مصطلحا . ويلاحظ في القائمتين ان المجمع استعمل ((لا)) في بعض المصطلحات فقال ((لانهائي)) و((المعامل اللاتحددي)) و((الترابط اللاخطي)) و ((الخطأ اللانموذجي)) وهو ما لجأ اليه الاقدمون وبعض المعاصرين ، واستعمل الرمز بالحرف في مثل ((منحنى جي)) والعلم في مثل ((منحنى لورنز)) .

ونشر مصطلحات صناعة النفط التي اصطلح عليها وهي في ((١٣٨)) مصطلحا ، ويلاحظ انه عرّب ((البنزين)) و ((الكيروسين)) و((الديزل)) وترجم بعض الرموز بحروف مثل ((غ . ب . س)) وهو مختزل ((غاز البترول المسيل)) وكان عليه أن يقول ((غاز النفط المسيل)). ووضع المختصر ((ر. أ . ر)) للمصطلح ((رابع أثيلات الرصاص)) .

ونشر مصطلحات في علوم الفضاء وهي (١٦٦) مصطلحا وصنفها في خمسة موضوعات هي : الفضائيات والاجواء ؛ والصواريخ والقذائف والتوابع ، والعلوم الفضائية ، والملاحة الفضائية ، والادوات والاجهزة والمواد . وقد اقتبس المجمع هذه المصطلحات من مجموعة مقررة أصدرتها جامعة الجو باللغة الانكليزية ، واستثنى منها ما كان مؤلفا من حروف أولى لكلمات عدة يتكون منها المصطلح على اسلوب شائع في اللغات الاجنبية في صوغ المصطلحات العلمية والفنية ولما يجد طريقة بعد الى اللغة العربية ، واستثنى أيضا اسماء المواقع والمؤسسات .

ونشر مصطلحات علم التربية وهي ((٢٩٦)) مصطلحا ، ويلاحظ ان المجمع استعمل ((لا)) أيضا فقال ((اللاشكلي)) و ((الامنطقي)) وعرّب بعض الالفاظ فقال ((التربة البودزولية)) واستعمل الحروف مثل ((ك . ن)) للدلالة على نسبة الكاربون للنايتروجين .

ونشر مصطلحات التربية البدنية ، وأصلها مما أرسلته الامانة العامة لجامعة الدول العربية ، وقد بلغ عددها (٦٨٢) مصطلحا ، ووضع مصطلحات اضافية لكرة السلة بلغت (٢٣) مصطلحا . ويلاحظ ان بعض المصطلحات الورادة الى المجمع أسهل وأوضح وهي معروفة بين رجال التربية البدنية ، ومن ذلك لفظة ((الشين)) ويراد بها الخطأ . واستعمل ((لا)) النافية فقال : ((تصرف لا رياضي)) .

ونشر مصطلحات في السكك الحديد وقد تناولت الشؤون الميكانيكية وشؤون النقل وهي (٢٣٥) مصطلحا . ويلاحظ أن المجمع عرّب بعض الالفاظ وأبقى الاعلام ، ووضع ألفاظا اكثر صعوبة مما اقترح عليه . ومن ذلك ((جابية ماء مساعدة)) وكان المصطلح الذي ورد اليه ((خزان ماء مساعد)) ، و ((سعة وسق)) بدل ((سعة حمولة)) ، و ((الارقال

العالي)) بدل ((سرعة عالية)) ، و ((حد الارقال)) بدل ((حدود السرعة)) و ((انبتات المواصلات البرقية)) بدل ((انقطاع المواصلات البرقية)) و ((السككيون)) بدل ((منتسبو السكك الحديد)) .

ونشر مصطلح آلات مكائن الاحتراق الداخلي لمصلحة نقل الركاب وهي (١٣٣) مصطلحا ، وما استعملته العامة ولم يرد بالانكليزية (٣٥) مصطلحا. ويلاحظ ان المجمع عاد الى استعمال ((لا)) النافية فقال((العماد اللامركزي)) وهو حسن ما دام الاقدمون والمعاصرون قد تعارفو عليه . وكان بعض ما اقترحته المصلحة أوضح من مصطلحات المجمع ، ومن ذلك انه وضع ((غمرة التشحيم)) بدل ((مزيتة)) و((العماد اللامركزي)) بدل ((المحور اللامركزي)) و ((الكظام)) بدل ((الحشو)) و((الواجنة)) بدل ((المكبس)) و ((السدام)) بدل ((القداحة)) او ((السدادة)) و ((الواجئة)) بدل ((آلة التخريم)) و((الآشبة)) بدل ((القفل)) .

ونشر مصطلحات عمال الغزل والنسيج وهي (٧٠) مصطلحا ، ويلاحظ ان المجمع سعى الى ان يجعل المصطلح كلمة واحدة ، ونجح في ذلك ، وهذا من احسن ما يتبع في وضع المصطلحات .

ونشر مصطلحات مقاومة المواد وهي (٢٦١) مصطلحا ، ويلاحظ أن المجمع عرّب بعضها مثل ((ديناميك)) وأبقى الأعلام على حالها . وفي بعض هذه المصطلحات غرابة ومن ذلك ((معاير الجسوءة)) أي الصلابة ، و((معاير العسو)) أي المتانة أو الكبر .

ونشر مصطلحات هندسة الماء وهي (١٨٢) مصطلحا ، ومصطلحات التشريح وهي (١٢٢٠) مصطلحا . ويلاحظ أنه حرص على وضع كلمة واحدة للدلالة على المصطلح ، وهو ما يستحسن في وضع المصطلحات .

ونشر مصطلحات علم الجراحة والتشريح وهي (٢١٣٧) مصطلحا ، وقد سارت لجنة المصطلحات الطبية على اسس واضحة هي :

١-اللفظ المستعمل في كتب الاقدمين أولى بأن يستعمل فلا يعدل عنه الى غيره .

٢-ان أغلب مصطلحات الامراض تنتهي على القياس بلواحق تدل على نوع المرض فوضعت اللجنة ((فَعَل)) مقيسا على جنس المرض و ((فُعال)) للدلالة على المرض الشديد .

٣- بعض الاسماء تنتهي بلواحق يراد بها معنى الشبه وأضافت اللجنة الألف والنون على الاسم لهذا الغرض كاللحماني لشبه اللحم ، والشحماني لشبه الشحم .

٤- أبقت اللجنة الياء والنون كما في ((الكظرين)) .

٥- اتخذت ((فَعول)) قياسا لاسماء الادوية كالسَّعوط .

٦-استعملت بعض السوابق على وزن ((فَعْل)) كالفرط والحطّ والورم والسبق واللحق والبعد والنزر [٩] .

وكان مجمع اللغة العربية في القاهرة قد أقر استعمال المصدرين ((فَرط)) و ((هبط)) ولكنهما لم يشيعا ، ولو اتجه الى الترجمة أو وضع كلمات دالة لأحسن الى اللغة العربية وجنبها ادخال صيغ قد تكون ضارة في القياس عليها .

---

[٩] مجلة المجمع العلمي العراقي ج١٦ ص ١٥٤-١٥٥ .

ونشر المجمع مصطلحات الولادة هي (٥٥٥) مصطلحا ، ومصطلحات علوم المياه في سبعة أقسام ، وقد بلغت (١٩٠٥) وقد روُعي في وضعها بعض القواعد الواضحة وهي :

١-ايثار استعمال اللفظ العربي على اللفظ الاجنبي .

٢-احياء المصطلح العربي القديم اذا كان مؤديا للمعنى العلمي الصحيح .

٣-تفضيل اللفظ العربي الاصيل على المولد ، والمولد على الحديث ، إلا اذا اشتهر الاخير .

٤-استعمال اللفظ العربي الاصيل اذا كان المصطلح الاجنبي مأخوذا عنه .

٥-تجنب النحت ما أمكن ذلك .

٦-تجنب تعريب المصطلح الاجنبي إلا في الاحوال الآتية :

أ- اذا أصبح مدلوله شائعا بدرجة كبيرة يصعب معها تغييره .

ب- اذا كان مشتقا من اسماء الاعلام .

ج- في حالة الاسماء العلمية لبعض العناصر والمركبات الكيمياوية .

د- اذا كان من اسماء المقاييس والوحدات الاجنبية .

هـ- اذا كان مستعملا في كتب التراث .

٧- روعيت قواعد معينة في التعريب منها :

أ- البدء بالهمزة اذا دعت الى ذلك ضرورة لتجنب البدء بحــرف ســاكن مراعاة لطبيعة اللغة العربية .

ب- استعمال حرف الغين الذي يقابل حرف الجيم غير المعطّشة .

ج- كتابة الألفاظ المعربة كما ينطق بها في لغتها مع ايثار الصيغة التــي نطق بها العرب .

د- تفضيل الصيغة الاوربية الاقرب الى طبيعة العربية .

٨- النطق باسماء الاعلام الاعجمية وكتابتها كما ينطق بها في مواطنها ما أمكن ذلك .

٩- اختيار صيغة ((مستفعل)) في مقابل المصطلحات الدالة على صفة قبول الفعل .

١٠- التوسع في صيغة المصدر الصناعي مقابل المصطلحات الدالة على ما يفيد الاتصاف بصفة معينة .

١١- تثبيت صيغتي اللزوم والتعدية في الالفاظ التي تحتملهما .

١٢- الابقاء على المصطلح العربي الشائع وان كانت علاقته بالمعنى الاصلي مجازية حسب .

١٣ـ اللجوء الى استعمال الالفاظ القصيرة من مصادر ثلاثية بسيطة واسماء وحروف فيما يقابل صدور بعض الكلمات الافرنجية الدالة على معان مثل ((رجع الوفق)) و ((نزع الماء)) و ((نصف كروي)) و ((لا عضوي))

١٤ـ استعمال احدى الصيغ الآتية للدلالة على الاحتراف :

أ ـ صيغة اسم الفاعل مثل ((فاحص)) و ((محكم)) و ((مرفق)) .

ب ـ صيغة ((فعّال)) مثل ((لفّاف)) و ((غزّال)) و ((نسّاج)) .

جـ ـ صيغة ((مِفعال)) إذا كانت ((فعّال)) مستعملة مثل ((ملفاف)) .

د ـ النسبة الى جمع التكسير مثل ((مقوياتي)) و ((نضائدي)) .

١٥ ـ قياسية ((مِفعَل)) ـ بكسر الميم ـ و ((مِفعلة)) و ((مِفْعال)) وصيغة اسم الفاعل مذكرا ومؤنثا ، و ((فعّالة)) و ((فِعال)) للدلالة على الآلة التي يعالج بها الشيء مضافا اليها المسموعات غير القياسية من أسماء الآلات مثل ((مشعل)) و ((مزيتة مكحلية)) و ((نابض)) و ((كاشطة)) .

ونشر المجمع مصطلحات الهندسة المدنية[١٠] في ثلاثة اقسام وبلغت (٩١٧) مصطلحا ، وقد اعتمدت اللجنة في عملها على قاموس الهندسة المدنية (انكليزي ــ انكليزي) الذي وضعه جون . اس . سكوت ، واعتمدت التعريفات الواردة فيه ، ويشتمل هذا المعجم على مصطلحات الهندسة المدنية في مدلولها الواسع الذي يتضمن البزل والاسالة والصرف والانهار والقنوات والموانيء والمرافئ والانشاءات البحرية والقوى المائية والجسور والانفاق والسكك والطرق والاسس والمطارات وميكانيك التربة والتصاميم الانشائية . وروعي في ادراج المصطلحات ما يأتي :

١ــ اذا كان للمصطلح الانكليزي اكثر من مدلول رقمت هذه المدلولات .

٢ــ اذا رأت اللجنة في أحوال نادرة عند الضرورة الابقاء على مصطلحين عربيين أو اكثر لمدلول واحد فيفرق في تلك الاحوال بعلامة بين المصطلحين .

٣ــ يوضع بجنب بعض المصطلحات الانكليزية رمز للدلالة على فرع الهندسة التي يعود اليها المصطلح[١١] .

ونشر مصطلحات الكيمياء وهي (٤٧٠) مصطلحا ، ومصطلحات الكيمياء العامة وهي (٥٨٩) مصطلحا ، وألفاظ الحضارة في أدوات البناء وآلاته ومواده وأقسام البيت وغيره من المباني والأثاث واللوازم والادوات المنزلية والملابس والمنسوجات وقد بلغ عددها (٣٠٣) .

ونشر مصطلحات فنون الحضارة القديمة والموضوعات الاخرى القريبة منها مما يكثر تداولها بين الدارسين والباحثين ، وقد بلغت (٦٢٩) مصطلحا .

---

(١٠) ينظر بحث الدكتور جميل الملائكة في وضع المصطلحات الهندسية في مجلة المجمع ج١٧ ص٢٩ .

(١١) مجلة المجمع ج٢٩ ص ٢١٩ ــ ٢٣٠ .

ونشر مصطلحات العقوبات وهي (١٢٥) مصطلحا ، و مصطلحات قانون أصول المحاكمات الجزائية وهي (٨٢) مصطلحا . وقد سارت لجنة الشريعة والقانون في هذه المصطلحات على طريقة المعجم أي تعريف المصطلح تعرفا موجزا ، فمثلا ((قانون العقوبات)) هو ((مجموعة القواعد التشريعية التي تحدد الافعال الممنوعة قانونا وتعين عقوباتها)) . ولم تضع اللجنة المصطلح الاجنبي لينتفع به الدارسون وان كانت المصطلحات القانونية معروفة منذ سنوات طويلة .

وأبدى المجمع العلمي العراقي رأيه في المصطلحات النفطية التي بعث بها اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية وارتأى تغيير عنوان الكراس من ((البترول)) الى ((النفط)) العربية . ووجد في بعض التعريفات غموضا أو لبسا ، وفي بعضها عموما لا يدخلها في المصطلح العلمي . وكان بعض المصطلحات قد عرّب أو نحت ، وفي اللغة العربية ما يقابلها ، وبعضها جاء باكثر من كلمة . وارتأت اللجنة التي نظرت فيها تغيير بعضها تغييراً اساسيا مستندة في ذلك الى ما تيسر لها من معاجم ، وتحوير بعضها تحويراً طفيفا لتنسجم مع القواعد التي نظرت من خلالها الى معنى المصطلح العلمي الذي ينبغي اقراره .

واعاد المجمع النظر في مصطلحات مقترحة في التربية البدنية ، وهي التي نشرها في المجلد الثامن من مجلته ، وأضاف ما استجد من تسمية لادوات اللعب واصوله وأحكامه . وقد بلغت المصطلحات (٥٧٢) مصطلحا.

وشارك في طبع مصطلحات اتحاد المجامع اللغوية والعلمية العربية فأصدر ((مصطلحات نفطية)) سنة ١٩٧٦ وهي ألف مصطلح ، وكان

مجمع اللغة العربية بالقاهرة قد أقرها منذ عهد بعيد . وقد صدرت هذه المصطلحات عن ندوة بغداد التي عقدها اتحاد المجامع ببغداد سنة ١٩٧٣م .

وأصدر ((مصطلحات قانونية)) سنة ١٩٧٥ للاتحاد نفسه ونشر لاتحاد الأطباء العرب ((المعجم الطبي الموحد)) في طبعتيه : الاولى سنة ١٩٧٣، والثانية سنة ١٩٧٨م وقد وضعه الدكاترة حسني سبح وعبد اللطيف البدري ومحمد احمد سليمان ومحمد هيثم الخياط ومحمود الجليلي ومروان محاسني واحمد عبد الستار الجواري .

وطبع المجمع بعض معاجم المكتب الدائم لتنسيق التعريب ، ومنها ((معجم مصطلحات الحيوان)) سنة ١٩٧٦م و ((معجم مصطلحات الفيزياء)) سنة ١٩٧٧م و ((معجم مصطلحات الرياضيات)) سنة ١٩٧٩م. وأصدر في كراسات المصطلحات العلمية التي أقرها ونشر معظمها في مجلته وهي :

١-مصطلحات صناعة النفط – ١٩٦٨م .

٢-مصطلحات علم الجراحة والتشريح – ١٩٦٨م .

٣- مصطلحات علم الولادة – ١٩٦٨ .

٤-مصطلخات علوم المياه – ١٩٧٦ .

٥-مصطلحات في الالكترون – ١٩٥٩ .

٦-مصطلحات في التربية البدنية – ١٩٦١ .

٧-مصطلحات في سكك الحديد – ١٩٦٢ .

٨-مصطلحات في علم التربة – ١٩٦٠ .

٩-مصطلحات في علم الفضاء –١٩٥٩ .

١٠-مصطلحات في هندسة سكك الحديد والري والاشغال وفي الصناعة والملاحة والطيران – ١٩٥٥م .

١١-مصطلحات القانون الدستوري-١٩٥٨ .

١٢- مصطلحات قانونيه -:١٩٧٥م .

١٣- مصطلحات لمصلحة نقل الركاب في آلات وأجهزة مكائن الاحتراق الداخلي - ١٩٦٢ .

١٤- مصطلحات مقاومة المواد وهندسة إسالة الماء وعمال الغزل والنسيج ١٩٦٧ .

١٥- مصطلحات نفطية - جيولوجيا وكيمياء - ١٩٧٦[١٢] .

لقد تضافرت جهود كثيرة لوضع المصطلحات والنظر في الشؤون العلمية ، وكان المجمع العلمي العراقي حريصا على تدقيق المصطلحات في اللجان العلمية التي كان يشكلها في كل دورة من دورات انعقاده ، ودؤوبا على نشرها في مجلته أو في كراسات ليرجع اليها الباحثون وينتفع بها الدارسون . ولم يكن وضع المصطلح سهلا يسيرا ، فقد بذلت اللجان العلمية واللغوية جهودا عظيمة ووضعت أمامها القواعد الاساسية في وضع المصطلح وراجعت المعاجم والكتب العلمية وأسفار التراث وما أقره مجمعا دمشق والقاهرة ، فجاءت مصطلحاتها دقيقة موثوقة . وآخر ما وضعته لجنة اللغة العربية في المجمع [١٣] القواعد العامة لوضع المصطلحات العلمية وهي :

١- مراعاة المماثلة والمشاركة بين مدلولي اللفظة لغة واصطلاحا ولو لادنى ملابسة .

٢- الاقتصار على مصطلح واحد للمفهوم العلمي الواحد .

---

[١٢] تنظر في فهرس مطبوعات المجمع الذي اعده ابراهيم ارسلان ونشره في مجلة المجمع ج٢٩ ص٣١٣ وما بعدها .

[١٣] كاتب هذا البحث احد اعضائها .

٣- تجنب تعدد الدلالات للمصطلح الواحد .

٤- التزام ما أستعمل أو استقر قديما من مصطلحات علمية وعربية وهو صالح للاستعمال الجديد .

٥- تجنب المصطلحات الاجنبية .

٦- ايثار اللفظة المأنوسة على اللفظة النافرة الوحشية او الصعبة النطق .

٧- لا يشتق من المصطلح إلا بقرار هيئة علمية مختصة بوضع المصطلحات.

٨- ايثارا اللفظة المفردة على المصطلح المركب أو العبارة لتسهيل النسبة والاضافة ونحو ذلك .

٩- تجنب الالفاظ العامية .

١٠- تفضيل مصطلحات التراث العربي على المولدات والمحدثات .

١١- يُلجأ الى ترجمة المصطلح الاجنبي عند ثبوت دلالته على معناه الاصطلاحي .

١٢- تجنب تعريب المصطلحات الاجنبية إلا اذا تعذر العثور على لفظ عربي موائم .

١٣- ترى اللجنة أن يُراعى عند استعمال الألفاظ الاعجمية ما يأتي :

أ-يرجح أسهل نطق في رسم الالفاظ المعرَّبة عند اختلاف نطقها باللغات الاعجمية .

ب- احداث بعض التغيير في نطق المصطلح المعرب ورسمه ليتسق مع النطق العربي .

١٤-تجنب استعمال السوابق واللواحق الاجنبية لان اللغة العربية لغة اشتقاقية وليست الصاقية ، ووجوب اعتماد الاساليب العربية في وضع المصطلحات .

١٥-يستعمل كل لفظ من الالفاظ المترادفة في معناه الخاص في المصطلحات العلمية ؛ لان الترادف كثيرا ما يكون أوصافا للاشياء لا يراد بها المطابقة التامة في المعنى إذ يلحظ ان لكل لفظ معنى خاصا به يختلف عن سواه ولو شيئا قليلا فيمكن أخذه واستعماله ولو بطريقة المجاز ، وكذلك تمكن الاستفادة من المترادفات التي لا تلحظ فيها الوصفية يخص بها كل منها بمصطلح علمي خاص .

ووضعت قرار النحت وهو : ((عدم جواز النحت إلا عند عدم العثور على لفظ عربي قديم واستنفاد وسائل تنمية اللغة من اشتقاق ومجاز واستعارة لغوية وترجمة على أن تلجئ اليه ضرورة قصوى ، وان يراعى في اللفظ المنحوت الذوق العربي وعدم اللبس)) .

ولا تزال كثير من قرارات المجمع العلمي العراقي طيّ محاضر الجلسات ، ومن المؤمل أن تنشر في مجلته ، ولا يزال المجمع ينظر في المصطلحات العلمية ويهيؤها لتكون نافعة في عملية التعريب في القطر العراقي . وقد نصت المادة التاسعة من ((قانون الحفاظ على سلامة اللغة العربية)) رقم (٦٤) لسنة ١٩٧٧ على أن ((يكون المجمع العلمي العراقي المرجع الوحيد في وضع المصطلحات العلمية والفنية ، وعلى الاجهزة المعنية الرجوع اليه بشأنها)) .

لقد بذل المجمع العلمي العراقي جهودا كبيرة في وضع المصطلح العلمي مثلما بذلت المجامع العربية الاخرى ، والرأي ان تعدد المصطلحات واختلاف أسس وضعها لايخدم اللغة العربية والحركة العلمية التي يشهدها الوطن العربي ، وان السعي الى تنسيق الجهود ووضع المبادئ العامة أول متطلبات توحيد المصطلح . ولعل من أهم ما يحقق هذا الهدف أمرين :

الاول : دراسة الاسس التي وضعتها المجامع العربية واستخلاص ما يُتفق عليه ليكون منهجا لكل مجمع أو باحث أو مترجم .

الثاني : مراجعة المصطلحات التي وضعتها المجامع والاخذ بما اتفقت عليه وتعديل أو تبديل ما كان الخلاف فيه كثيرا .

ويتم ذلك بوسائل كثيرة ، منها :

١-أن يعيد كل مجمع النظر فيما أصدر من مصطلحات ويوازنه بما أصدرت المجامع الاخرى .

٢-أن تشكل لجان مشتركة للنظر في المصطلحات بعد ان تقدم المجامع دراستها .

٣-أن تقوم هذه اللجان بتوحيد المصطلحات في ضوء الاسس التي اتفقت عليها المجامع والدراسات التي قدمتها .

٤- ان تقترح هذه اللجان دراسة ما استجد من المصطلحات العلمية وتقدمها الى المجامع لتدرسها وتضع لها الالفاظ العربية .

٥-أن يقوم اتحاد المجامع العربية أو أية هيئة عربية بطبع المصطلحات الموحدة لتكون بين أيدي الباحثين والمترجمين . وتحقيق ذلك ليس بالصعب ففي الوطن العربي طاقات علمية كبيرة ، وأموال طائلة ، وقلوب مؤمنة ونفوس متوثبة ، وخير ما يقدمه هذا الجيل علم تنتفع به الاجيال القادمة .

المصادر:

١- البرهان في وجوه البيان . ابو الحسين اسحاق بن سليمان بن وهب الكاتب . تحقيق الدكتور احمد مطلوب والدكتورة خديجة الحديثي .بغداد ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .

٢- البستان . عبدالله البستاني . بيروت ١٩٢٧م.

٣- البيان والتبيين . الجاحظ . تحقيق عبد السلام محمد هارون . القاهرة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م .

٤- حركة التعريب في العراق . الدكتور احمد مطلوب (منشورات معهد البحوث والدراسات العربية – بغداد) الكويت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٥- الحيوان . الجاحظ . تحقيق عبد السلام محمد هارون . القاهرة ١٣٥٦هـ -١٩٣٨م .

٦- مجلة المجمع العلمي العراقي . ولا سيما الاجزاء ١،٢،٣،١٣,١٦،٢٩.

٧- المصطلحات العلمية في اللغة العربية . الامير مصطفى الشهابي . القاهرة ١٩٥٥م .

٨- نقد الشعر . قدامة بن جعفر . تحقيق كمال مصطفى . القاهرة ١٩٦٣م.

ملحق بالمصطلحات العلمية

اسم الكتاب	الجزء	سنة الطبع
مصطلحات علمية	ج١	١٩٨٢
الفيزياء		
الهندسة المدنية		
الري والبزل		
علم الغابات		
مصطلحات علمية	ج٢	١٩٨٤
الفيزياء النووية		
الكيمياء الحديثة		
علم الحيوان		
الهندسة التحليلية		
المراعي		
التربية		
مصطلحات علمية	ج٣	١٩٨٥
الرياضيات		
علم الحيوان		
علم التربية		
التربية		
علم النفس والطب النفسي		
مصطلحات علمية	ج٤	١٩٨٦
مصطلحات الكيمياء الفيزيائية		
مصطلحات الكيمياء التحليلية		
مصطلحات النبات		
مصطلحات الهندسة المدنية		

اسم الكتاب	الجزء	سنة الطبع
مصطلحات البستنة		
مصطلحات علمية	ج٥	١٩٨٧
الرياضيات المتقدمة		
الفيزياء العامة		
الهندسة المدنية		
البستنة		
مصطلحات علمية	ج٦	١٩٨٨
مصطلحات الفيزياء العامة		
مصطلحات الكيمياء		
مصطلحات الهندسة المدنية		
مصطلحات المحاصيل الحقلية		
معجم مصطلحات الهندسة الكهربائية		
مصطلحات علمية	ج٧	١٩٨٩
مصطلحات الفيزياء العامة		
مصطلحات المحاصيل الحقلية		
مصطلحات علم النفس والطب النفسي		
مصطلحات تربية الحيوانات		
مصطلحات التربة		
مصطلحات علمية	ج٨	١٩٩٠
الفيزياء البصرية		
التعدين		
المركبات الكيميائية غير العنصرية		
الهندسة الكهربائية		

اسم الكتاب	الجزء	سنة الطبع
علم النفس والطب النفسي		
تربية الحيوان		
مصطلحات علمية	ج٩	١٩٩٢
مصطلحات الكيمياء العامة		
مصطلحات الهندسة الكهربائية		
مصطلحات علم الوراثة		
مصطلحات علم تربية الحيوان		
مصطلحات التربية		
مصطلحات علم النفس		
مصطلحات البحوث والرسائل العلمية		
مصطلحات الزراعة / ضميمة اضافية		
مصطلحات علمية	ج١٠	١٩٩٣
معجم مصطلحات علم الصوتيات		
مصطلحات علم النبات		
معجم مصطلحات الهندسة الكهربائية		
معجم مصطلحات الهندسة الميكانيكية		
مصطلحات علم الوراثة		
مصطلحات علم الحيوان		
مصطلحات التربية		
مصطلحات علمية	ج١١	١٩٩٨
مصطلحات الوراثة		
مصطلحات المساحة		

اسم الكتاب	الجزء	سنة الطبع
مصطلحات فيزياء الفراغ		
مصطلحات الفلزات والسبائك		
مصطلحات التعدين والتاكل		
مصطلحات علم النفس والطب النفسي		
مصطلحات علمية في الكيمياء العضوية		**١٩٩٩**
مصطلحات علمية في الانواء الجوية		**١٩٩٩**
مصطلحات علمية في الانتاج الحيواني		**١٩٩٩**
مصطلحات علمية في الدواجن		**١٩٩٩**
مصطلحات علمية في منتوجات الالبان		**١٩٩٩**
مصطلحات علمية في الفيزياء والفلك		**١٩٩٩**
مصطلحات علمية	ج١٢	٢٠٠١
مصطلحات الكيمياء الحيوية (الانزيمات)		
مصطلحات هندسة البناء		
مصطلحات بيولوجية الخلية		
مصطلحات علم الوراثة		
مصطلحات علوم الارض		
مصطلحات الرياضيات		
– الهندسة الجبرية		
– نظرية الزمر		
– فضاءات هلبرت		
– الاحصاء الرياضي		
مصطلحات الاحصاء		

اسم الكتاب	الجزء	سنة الطبع
مصطلحات كيميائية	ج١٣	٢٠٠١
مصطلحات الكيمياء التحليلية		
مصطلحات الكيمياء الحيوية (الانزيمات)		
مصطلحات الكيمياء العامة		
مصطلحات الكيمياء غير العضوية والاشعاعية		
تسميات المركبات الكيميائية غير العضوية		
مصطلحات الكيمياء العضوية		
مصطلحات الكيمياء الفيزيائية		
مصطلحات علمية في الاسماك		٢٠٠٢
مصطلحات علمية في الطب البيطري		٢٠٠٢
كشاف المصطلحات العلمية في المجمع العلمي ١٩٥٠ – ٢٠٠١م		٢٠٠٢

كَلامُ الْعَامَّةِ في المعْجَمَاتِ الْعَرَبِيَّةِ جَمْهَرَةُ اللُّغَةِ نَمُوذَجاً

الجزء الأول / المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الدِّرَاسَةُ

الدكتور عامر باهر الحيالي

جامعة الموصل / كلية التربية الأساسية

كليــة التربيــة

الملخــص :

يتناول هذا البحث دراسة ظاهرة كلام العامة التي لفتتني وجودها وأنا استقري المعجمات العربية في أثناء إعدادي مجموعة من الدراسات المعجمية ، إذ وجدت أن كثيرا من المعجمات قد ضمت كلام العامة في متونها ، وبخاصة تلك المعجمات التي عني أصحابها بتنقية اللغة العربية ، لذا عقدت العزم على دراسة هذه الظاهرة دراسة وصفية في معجم (جمهرة اللغة) لابن دريد (ت ٣٢١هــ) بوصفه مثالا جيدا لدراسة هذه الظاهرة فيه . وقد اقتضت الضرورة المنهجية أن أجعل الدراسة في ان يتناول هذا البحث دراسة ظاهرة كلام العامة التي لفتتني وجودها وأنا استقري المعجمات العربية في أثناء إعدادي مجموعة من الدراسات المعجمية ، إذ وجدت أن كثيرا من المعجمات قد ضمت كلام العامة في متونها ، وبخاصة تلك المعجمات التي عني أصحابها بتنقية اللغة العربية ، لذا عقدت العزم على دراسة هذه الظاهرة دراسة وصفية في معجم (جمهرة اللغة) لابن دريد (ت ٣٢١هــ) بوصفه مثالا جيدا لدراسة هذه الظاهرة فيه . وقد اقتضت الضرورة المنهجية أن أجعل الدراسة في مبحثين : الأول تضمن دراسة كلام العامة من حيث أصوله ونظرة ابن دريد إليه ، والثاني تمثل بصنع معجم لكلام العامة الذي ورد في الجمهرة مرتبة ألفاظه على نظام حروف المعجم .

المقدمــة :

إنَّ حرصَ الكثيرين من المعجميين العرب على أنْ يودعوا مُعْجَمَـاتِهم كلَّ ما هو فصيح من كلام العرب ولغاتهم ، لم يمنعهم من أن يوردوا فيها ما أولعت به العامة من الكلام في عصورهم ؛ ولم يبغـوا مـن وراء ذلـك أن يكثروا أَلْفَاظَ معجماتهم به ، بل قصدوا تنبيه القارئ عليه ، ليميزه من كـلام العرب الفصيح تارة ، وليخطئوه ويوضحوا الصوابَ أزاءه تارة أخرى ، لذا كان طبيعيّا أن تبرز قضية تخطئة كلام العامة في المعجمـات التـي عنـي أصحابها بتنقية اللغة العربية وتهذيبها من الكلامِ المزال عن جهته ، إذ كانت طبيعة مناهجها التي نوه بها أصحابها في مقدمات معجماتهم أو في أثنائهـا سبباً في بروز هذه الظاهرة فيها .

وكان من مظاهر بروز هذه القضية النقدية كثرة النـصوص التـي تمثلها لديهم وقد تهيأ للباحث في دراسة سابقة [١] إحـصاء نـصوص لحـن العامة في معجمات القرن الرابع للهجرة فبلغت (٨٦٧) نـصًّا ، علمـا أن الاحْصَاءَ شمل تخطئة المعجميين أنفسهم (لكلام العامة) ، ولم يشمل مئات الاحكام النقدية التي استمدوها من غيرهم مـن رجـال التـصحيح اللغـوي والمعجميين الذين خطَّؤوا العامة في كتبهم التـي كانـت مـوارد لمعجمـي القرن الرابع في نقدهم ، أمثال معجم العين للخليل بـن أحمـد الفراهيـدي (١٧٥هـ) ، الذي يعد أكثر كتاب استمد معجميو القرن الرابع أحكاما نقديـة منه ، وهو بهذا يكـون المـورد الاول لـديهم بـلا منـازع [٢] ، وكتـاب

---

[١] ينظر: النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع للهجرة : ٢٠.

[٢] بلغ مجموع الأحكام النقدية المستمدة من العين (١٤٣) حكماً ، ولهذا لم يكن الدكتور هادي عطية مطر الهلالي مُجانباً للصواب حين عدّ الخليل رائداً لحركة التصحيح اللغوي. ينظر: ريادة التصحيح اللغوي وتصويبه عند الخليل ابن أحمد الفراهيدي .

(إصلاح المنطق) لابن السكّيت (٢٤٤هـ) ، الذي يعد ثاني أهم كتاب استمدوا منه أحكاما نقدية [٣] ، وكتب الاصْمَعي (٢١٦هـ) التي استمدوا منها أحكاما نقدية ، نظن أن قسماً منها مأخوذٌ من كتابه المفقود الموسوم بـ (ما يلحن فيه العامَّة) [٤] ، وكتاب (لحن العامَّة) لأبي حاتم السجستاني (٢٥٥هـ)[٥] ، وفي ضوء ما تقدم يمكننا القول : ليس هناك معجم عربي خلا من الإشارة إلى كلام العامة أو تخطئته إيَّاهُ ، قديما كان أم حديثا وبغض النظر عن منهجه الذي اعتمد عليه في التأليف .[٦]

ولا تنحصر أهميَّة إيراد كلام العامة في المعجمات العربية في تمييز الفصيح من غيره فحسب بل تتعدى ذلك إلى معرفة طبيعة التغير الذي أصاب ألفاظ العربية عبر القرون ، فضلا عن الكشف عن التباين بين اللغة العربية الفصحى وكلام العامة ، مما يساعدنا على معرفة مدى قرب مستوى كلام العامة في تلك الحقب من مستوى الكلام العربي الفصيح ، أو بعده عنه ، ومقارنة ذلك بواقعنا اللغوي الذي يعاني من الازدواجية اللغوية أيضا.

---

[٣] ينظر : النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع للهجرة : ٣٥-٣٦.

[٤] ينظر : فهرسة ما رواه عن شيوخه : ٣٧٥ ، ولحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة : ٧٢-٧٣.

[٥] وهو كتاب مفقود ، أكملتُ جمعَ نصوصٍ كثيرةٍ منه من المعجمات العربية وكتب لحن العامة وكتب اللغة الأخرى ، وكتبت عنها بحثاً بعنوان (نصوص من كتاب لحن العامة لأبي حاتم السجستاني جمع وتوثيق ودراسة) ، وهو مقبول للنشر في مجلة المجمع العلمي العراقي .

[٦] أمثال كتاب (ما خالفت فيه العامة لغات العرب) لأبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) . ينظر: لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة : ٧٤.

لماذا جمهرةُ اللُّغَةِ نموذجا ؟

إنماز ابن دريد من غيره من المعجميين بكثرة ما أشتمل عليه معجمه من كلام العامة ، وتفرده بتناوله هذا الكلام تناولا معياريًا غالبا ووصفيًا أحيانا ، وهذا يعود إلى بروز شخصيته في الجمهرة بروزا واضحا وقويًا[٧].

وقد تهيأ لهذا البحث استقصاء المواضع التي أشار ابن دريد فيها إلى كلام العامة وحصرها ، سواء أمعياريّة كانت الإشارةُ أم وصفية ، وصريحة كانت أم غير صريحةٍ ، فبلغت (١٩٣) موضعا تمثل(١٩٣) مسألة ، وهي بهذه المثابة تعادل كتابا من كتب لحن العامة التي ألفت في عصر ابن دريد أو في العصور التي سبقته .

ويرجح البحث أنَّ كثرة كلام العامة في الجمهرة تعود إلى منهجه الانتقائي الذي تمثل بالعنوان الذي وسم به معجمه (جمهرة اللغة) وسعيه إلى أنْ يجعل متنه مصداقا لعنوانه ، وقد أكد ذلك في مقدمته حين قال : "وإِنَّما أَعَرْنَاهُ هذا الاسْمَ ، لأَنَّا اخْتَرْنا لَهُ الجُمْهورَ مِنْ كَلامِ الْعَرَبِ ، وأَرْجَأْنَا الْوحْشِيَّ المُسْتَنْكَر ، واللهُ المُرْشِدُ للصواب" [٨]. وقصد بالجُمهُور من كلام العرب المستعمل منه ، وقد أكد ذلك في متن معجمه بقوله : "وقد تقدَّمَ قولُنا أنَّا ذكرنا في هذا الكتابِ المستعملَ من كلامِ العربِ الشائعِ على ألسنتهم

---

[٧] لقد ثبت بالاحصاءِ الدقيق لمواقف معجميي القرن الرابع للهجرة أن ابن دريد هو الشخصية المعجمية الأولى ، من حيث كثرة تخطئته كلام العامة تخطئة صريحة. ينظر : النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع : ٢٠-٢١.

[٨] الجمهرة : ٤١/١.

وأرجأنا الوحشيَّ "[٩]. وكان طبيعيًّا أن يؤدي التزامه بهذا المنهج [١٠] ، المتمثل باقتصاره على المستعمل الشائع إلى أن يشتمل هذا المستعمل الشائع على كثير من كلام العامَّة . وههُنا قد يُثار تَساؤلٌ ، ما موردُ هذا الكلام ؟ أهوَ ممَّا حصَّلهُ روايةً عن العلماء ، أمْ هو ممَّا أتقنَهُ درايةً ؟ وللإجابة عن هذا التساؤل نقول : لم يثبت لنا أنه روى عن علماء اللغة سوى خمسَ عشرةَ مسألة هي كما يأتي :

ـ **تسع مسائل** [١١] ، **عن أبي حاتم السجستاني (٢٥٥هـ)** ، **نرجح أنَّ كثيراً منها من كتابه المفقود** (لحن العامة) الذي أشرنا إليه في التَّوْطِئَة ، إذْ يُروى أنَّ أبَا علي القالي (٣٥٦هـ) وهو أحد تلاميذ ابن دريد كان قد قرأ كتاب أبي حاتم المذكور على ابن دريد ، نقلا عن مؤلفه أبي حاتم .[١٢]

---

[٩] م . ن : ١١٨٢/٢ .

[١٠] والحق إنَّ ابن دريد لم يلتزم بهذا المنهج في متن معجمه التزاماً تاماً ، وإنما كان يخرج عنه أحياناً بإيراده الغريب والوحشي والنادر ، فهو لم يتخل عن هذا النوع من كلام العرب المسمى بالنوادر ، فأفرد لها أبواباً خاصة في آخر الكتاب ، كأنه يربأ بنفسه أن يدخلها في صلب كتابه ، وهذا معنى قوله : (وأرجأنا الوحشي المستنكر ، أي أخَّرْناه ، وكأنه أراد أن يقول : قد أخرناه إلى آخر الكتاب . / ينظر: المكتبة العربية دراسة لأمهات الكتب في الثقافة العربية : ١/١٦٧- ١٦٨ .

[١١] ينظر: الجمهرة : ١/١٩٧،٥٤٩،٥٧٤،و٢/١١٠٨،٨٠٢،٧٧٥،٧٧٤،٦٠٧،و٣/٤٣٦.

[١٢] ينظر : فهرسة ما رواه عن شيوخه : ٣٤٨.

ـ مسألتان عن الاصمعي (٢١٦هـ) واحدة رُويت عنه مباشرةً[١٣] والثانية رُويت عن عبد الرحمن ابن أخيه عنه . [١٤]

ـ مسألتان نسبهما إلى بعض أهل اللغة . [١٥]

ـ مسألة واحدة عن أبي عبيدة (٢١٠هـ) [١٦] **، وأخرى عن أبي زيد (٢١٥هـ) .** [١٧]

لكن هذا البحث قد توصل إلى أنَّ المورد الرئيس لكثير ممَّا ورد من كلام العامة في الجمهرة يعود إلى أنَّ ابن دريد كان أصيلاً في ملاحظة الاخطاء التي تُحكى على ألسنة العامة في زمانه ، وممَّا يعزّز ذلك أنَّ له مؤلفاً في لحن العامة ذكرته المظانّ التي ترجمت له عنوانه (تقويم اللسان)[١٨] ، ولعل قسماً مما ورد في الجمهرة من نصوص لحن العامة مما حواه هذا الكتاب ، وبدهي أنَّ ما حواه هذا الكتاب كان محفوظاً في ذاكرة ابن دريد عندما أملى الجمهرة ، فمن الطبيعي أن تتسرب نصوص منه في متن الجمهرة ، وهذا يعني أن ابن دريد هو المصحح في مثل هذه المسائل وهذا

---

[١٣] ينظر : الجمهرة : ١/٤٧٦.

[١٤] ينظر : م . ن : ٢/٩٢٦

[١٥] ينظر : م . ن : ١/٨١ ، ٥٩٧ .

[١٦] ينظر : م . ن : ٢/٨٥٦.

[١٧] ينظر : م . ن :١/٣٥٩.

[١٨] ينظر : الفهرست : ٦٧ ، ومعجم الأُدباء ١٨/١٣٦، إذ جاء في الأول منهما ما يأتي : إن كتاب تقويم اللسان لابن دريد على مثال كتاب ابن قتيبة (٢٦٧هـ) أدب الكاتب ، ولم يجرد من المسوَّدة فلم يخرج منه شيء يعول عليه.

يتساوق مع ما عرف عنه من تضلعه من اللغة وسعة حفظه ، وتفرده بأشياء كثيرة في معجمه أثار نقاده حولها جدلا كبيرا[١٩].

في ضوء كل ما تقدم ارتأى البحث أن يختار جمهرة اللغة نموذجا من بين المعجمات التي اشتملت على كلام العامة في متونها، ليكون محورا لهذه الدراسة ، وهذا يعني أن الاختيار لم يكن اختيارا عشوائيا أو اعتباطيا وإنما كان اختيارا موضوعيا مدروسا.

تأصيلُ كَلامِ العامَّةِ

أدرك أبن دريد بوصفه لغويا مجتهدا ، وباحثا مبدعا ، وعالما موسوعيًا ، المستويات اللغوية المتباينة في الكلام المستعمل الشائع ، الذي حبس معجمه عليه ، ولهذا سعى بنظرة العالم المدقق إلى تمييز مستوى كلام العامة من مستوى كلام العرب الفصيح ، ولم يكتفِ بهذا التمييز ، وإنما سعى بما امتلكه من رؤية ثاقبة في أصول العربية بجميع مستوياتها إلى تأصيل هذا الكلام ، فلا غرو ، أوَ لَيْسَ هو مؤلف كتاب (الاشتقاق) الرائد في ميدان التأصيل اللغوي ؟ من هنا جاء تأصيله كلام العامة مستندا إلى درايته الواسعة باللغة واجتهاده غالبا ، أو إلى اعتماده في جانب من تأصيله على الظن والحدس والافتراض أحيانا وهو في هذا كله يرتكز على حس لغوي أصيل . وفي ضوء هذه الحقائق يمكن رد كلام العامة من خلال نصوصه التي حواها الجمهرة إلى **الأصُول الآتية:**

---

(١٩) ينظر على سبيل المثال لا الحصر : التهذيب : ١/١٣٥،٢١٤ ومجمل اللغة : ٤/١٦١ ، ومقاييس اللغة : ١/٤٦٤، و٢/١٧٧،و ٤/٢٤٦،و ٥/٨٥، ٣٣٨،و٦/١٤٣.

١ _ أ صول عربية صحيحة :

أكد ابن دريد أن في كلام العامة ما هو عربي صحيح معروف ثبتت صحته لديه ، أو أنها رجحت عنده ، **وشاء البحث أن يعرض هذه الأصول على وفق فقرات كما يأتي :**

ــ **ثبوت صحة عروبة كلام العامة :** يرى ابن دريد أن قسما من كلام العامة يعود إلى أصول عربية صحيحة ومعروفة ، من ذلك قوله : ((الصَّنُّ : زَبيلٌ كبيرٌ معروفٌ ، عربيٌّ صحيحٌ ، وقَد ابتذلَتْهُ العامَّةُ))[٢٠]. وقوله : ((وَخَرْمَش الكتابَ كلامٌ عربيٌّ معروفٌ ، وإنْ كانَ مُبْتَذَلا))[٢١]. وفي موضع آخر وصف كلام العامة بأنه عربي محض يدل على ذلك قوله : ((وَدَنْفَخَ : كلمةٌ عربيَّةٌ محضةٌ قدْ ابتذلَتْها العامةُ ، وهو الضَّخْمُ العظيمُ البَطْنِ))[٢٢].

ــ **ترجيح صحة عروبة كلام العامة :** وعندما لا يكون متأكدا من صحة عروبة كلام العامة ، يرجح أن يكون أصله عربيًّا ، من ذلك قوله : (الشُغْنَةُ : الحالُ ، وهيَ التي تسمِّيها العامَّةُ : الكارَة ، ويمكن أنْ تكونَ الكارةُ عربية من قولهم : كَوَّرْتُ الشَّيْءَ إذا لَفَفْتَهُ وَجَمَعْتَهُ ، فكَأنَّ أصلَها كوْرَةٌ)[٢٣]. وقد يرجح الأصول العربية لكلام العامة من دون تصريح

---

[٢٠] الجمهرة : ١/١٤٤.

[٢١] م . ن : ٢/١١٤٥.

[٢٢] م . ن : ٢/١١٤٤.

[٢٣] م . ن : ٢/٨٧٣.

كقوله: (وَتَقَيَّنَت المَرْأَةُ ، إذا تَزَيَّنَتْ ، وَبِه سُمِّيَت الْمَاشِطَةُ مُقَيِّنَة . ويمكنْ أنْ يكونَ اشْتِقَاقُ القَيْنَةِ التي تسمِّيها العامَّةُ الْمُغَنِّيَة مِنْ الأوَّلِ وَالثَّاني جَميعاً)[٢٤].

٢ ـ **أصول عربية فصيحة :**

ثمَّةَ نُصُوصٌ يُسْتَدَلُّ منها أن ابن دريد قد رد كلام العامة فيها إلــى أصول عربية فصيحة ، **وسنوضح ذلك في الفقرات الآتية :**

ـ **التصريح بفصاحة كلام العامة .**

لا يتردد ابن دريد في التصريح بفصاحة كلام العامة ،لأنه لا يرى فيه خروجاً عن سننِ العرب في كلامها ، سوى أنه ابْتُذِلَ بكثرةِ استِعْمالِ العامَّــةِ لهُ ، ويتمثل ذلك بقوله : ((وَالْحَنْجُ مِنْ قولِهم حَنَجْتُ الْحَبْلَ أَحْنِجُهُ حَنْجا ، إذا فَتَلْتُهُ فَتْلا شَديدا ، وَالْحَبْلُ مَحْنُوجٌ . وَابْتَذَلَت العامَّةُ الكلمةَ فَــسَمَوْا الْمُخَنَّــثَ حُنَاجًا لِتَلَوِّيهِ ، وَهِيَ كَلِمَةٌ عربيَّةٌ فَصِيْحَةٌ .))[٢٥]

ـ **عدم التصريح بفصاحة كلام العامة :**

قد لا يصرح ابن دريد بالأُصُولِ الفصيحة لكلام العامة ، بــل يكتفــي بإيراده شاهدا شعريًا قديما تضمن لفظا تستعمله العامة في كلامها ، يتمثــل ذلك بقوله : ((وَالفَلْسُ عربيٌّ معروفٌ ، وأصلُ الفَلْسِ مِنْ قَــولِهم : أَفْلَــسَ الرَّجُلُ إفْلاسا ، إذا قَلَّ مالُهُ فهوَ مُفْلِسٌ ، وهي كلمــةٌ عربيَّــةٌ ، وَإنْ كانَــتْ مُبْتَذَلَة ، قالَ الشَّاعرُ :

وَقَدْ ضَمَرَتْ حَتَّى بَدَتْ مِنْ هُزالِها   كُلاها وحتَّى استامها كلُّ مُفْلِسِ

---

[٢٤] م.ن: ٢/ ٩٨٠.

[٢٥] م.ن: ١/ ٤٤٢.

وهذا شعرٌ قديمٌ .))[٢٦]. إن قول ابن دريد : ((وهذا شعر قديم)) فيه دلالة على انتماء قائله إلى عصور الفصاحة ، وفي هذا إلماح إلى فصاحة كلمة (مُفْلِس) التي مازالت العامَّةُ في العراق مولعة باستعمالها .

ومما يتصل بالأصول الفصيحة لكلام العامة بحسب منظور ابن دريد إيرادهُ إيَّاهُ مقابلا للأفصح ، عندما يفاضل بين استعمالين ، ومن أمثلة ذلك قوله : ((وَالأُدْرُجَّةُ التي تُسَمِّيها العامَّةُ دَرَجَة ، والدُّرَجَةُ في وَزْنِ رُطَبَة أَفْصَحُ مِنَ الدَّرَجَةِ))[٢٧]. يفهم من قوله أَنَّ الدَّرَجَةَ فصيحةٌ ، لأَنَّ ما يقابل الأفصحَ هو الفصيحُ بالضرورة . وَمِنَ الأَمْثِلَةِ الأُخْرَى على إيراده كلام العامة مقابلا للأعْلى وَالأَفْصح قوله : ((وَالفُحْشُ : مَعْرُوفٌ ، يُقالُ فَحَشَ الرَّجلُ يَفْحَشُ وَيَفْحِشُ وَأَفْحَشَ يُفْحِشُ لغتان ، وَأَفْحَشَ أَعْلَى وَأَفْصَح ، وإنْ كانتِ العامَّةُ قَدْ أوْلَعَتْ بقولِها أَمْرٌ فاحِشٌ))[٢٨]. وفي موضع ثالث يفاضل ابن دريد بين كلام العامة وما هو أعلى منه من كلام العرب إذ يقول : ((وَأَمْرٌ صِراحٌ وهو أعلى من صُراحٍ ، كأَنَّهُ مصدرُ صارحَهُ مُصارَحَة وصِراحا ، والكسرُ أعلى من الضَّمِّ ، وَإنْ كانتِ العامَّةُ قدْ أولعتْ بالضَّمِّ))[٢٩]. يفهم من كلام ابن دريد أنَّ صُراحَ بالضم عالٍ ، أي فصيح ، لأنَّ العالي معادلٌ للفصيح .

---

[٢٦] م . ن : ٢ / ٨٤٧.

[٢٧] م . ن : ١ / ٤٤٦.

[٢٨] م . ن : ١/٥٣٧.

[٢٩] م . ن : ١/٥١٥.

إن هذا التأثيل لكلام العامة برده إلى الكلام العربي الصحيح أو الفصيح جديرٌ بالعناية والدراسة ، وقد تنبه إليه أكثر من عالم من علمائنا القدماء والمحدثين ، فها هو ابن مكي الصقلي (٥٠١هـ) قد جوَّزَ ما أُنْكِرَ على العامة من الألفاظ ، ولهذا قال في مقدمته : "ونبهتُ على جوازِ ما أنكرَ قومٌ جوازَهُ ، وإنْ كانَ غيرُه أفصحَ منهُ ، لأنَّ إنْكارَ الجَائِز غلطٌ "[٣٠] والتزم في متن كتابه بما نبَّهَ عليه في مقدمته حين خصص بابا سماهُ "باب ما العامَّةُ فيه على الصوابِ والخاصةُ على الخطأ"[٣١].وها هو ابن السيد البطليوسي (٥٢١هـ) في (الاقتضاب) يرد تخطئة ابن قتيبة (٢٧٦هـ) للعامَّة في كتابه(أدب الكاتب) ، وعبر عن ردِّه بأكثر من حكم منها قوله : "فلا وجهَ لإدخالها في لحن العامة "[٣٢] وقوله : ((إدخالُ مثلِ هذا في لَحْنِ العامَّةِ تَعَسُّفٌ)) [٣٣]، وقوله : ((فإدخالُها في لَحْنِ العامَّةِ لا وجهَ لَهُ))[٣٤]، وقوله:((إنكارُهُ على العامة تسكينَ الباءِ من الصَّبْرِ : طريفٌ)) [٣٥]، وقوله : (ولكنَّ قولَ العامَّةِ لايُعَدُّ خَطَأً ...) [٣٦]، وغير ذلك كثير ، ويعزو ابن السيد هذه الردود إلى أنَّ ما عده ابن قتيبة خطأً ، إمَّا أنْ تكونَ لغة وما ذكره ابنُ

---

[٣٠] تثقيف اللسان وتلقيح الجنان : ٤٥ .

[٣١] ينظر : م . ن : ٢٤٢-٢٤٧.

[٣٢] الاقتضاب في شرح أدب الكتاب:٢/١٨٣.

[٣٣] م . ن : ٢ /١٨٤.

[٣٤] م . ن : ٢ /١٨٧.

[٣٥] م . ن : ٢/١٩٢.

[٣٦] م . ن : ٢/٢٢٣.

قتيبة أفصحُ منها ، أو أنَّهُ عربيٌّ صحيحٌ لاوجــة لتخطئتــه .[٣٧] ويتــضح هذا المنحى المتمثل بالتنبيه على الألفاظ العربية الفصيحة التي تــدور علــى ألسنة العامة بكتاب ابن هشام اللَّخْمي (٥٧٧هــ) (المدخل إلى تقويم اللــسان) ولاسيَّما القسم الموسوم بــ (الرد على الزُّبيدي فــي لحــن العامــة) [٣٨] ويتمثل هذا المنحى لدى الباحثين المحدثين بــ (قــاموس رد العــامي إلــى الفصيح) للشيخ أحمد رضا ، الذي يفصح عنوانه عن مضمونه ، فقد جمــع فيه مؤلفه أكثر من ألف وأربعمائة مادة من لهجة جبل عاملة وساحل دمــشق وما يليه من سفوح لبنان [٣٩] ، وردَّها جميعها إلى أصول عربية فصيحة .

٣ ــ أصول دخيلة ومعربة :

لحظ ابن دريد أنَّ قسما من كلام العامة ، لــيس مــن كــلام العــرب الأصيل ، إنمَّا هو مما اقترضه العرب من لغــات الأمــم الأخــرى ، وقــد استعملته العامة بلفظه الأجنبي (الدخيل) ، أو بصيغته العربية (المُعَرَّب) وقد عبر عن هذه الأصول الدخيلة والمعربــة لكــلام العامــة باســتعمال مصطلحات وتعابير اصطلاحية متعددة لكنها تشترك في الاشارة إلــى عــدم أصالة كلام العامة ، وقد **ارْتَأينا أن نوردها على وفق الفقرات الآتية**

ــ لا أصلَ لها في العربية وأحسبهــا دخيــلا : ويتمثــل ذلــك بقــوله : فأمَّا القَوْصَرَّةُ [٤٠] التي تسميها العامَّةُ قَوْصَرَة فلا أَصْلَ لَها فــي الْعَرَبِيَّــةِ وقد روي لعلي بن أبي طالب (كرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ) :

---

[٣٧] ينظر : م.ن : ٢/٥-٦

[٣٨] ينظر : حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث : ٢٣.

[٣٩] ص١٠.

[٤٠] القَوْصرَّة : التي يُكنز فيها التمر من البواري./ كتاب التنبيه والإيضاح عما وقع في الصحاح : ٢/١٨٩.

أَفْلَحَ مَنْ كانَتْ لَهُ قَوْصَرَّهْ   يَأْكُلُ منها كُلَّ يوم مَرَّهْ[41]

ولا أدري ما صحَّةُ هذا البيت)) [42]، ومع أنَّ أصل اللفظ دخيل فإن العامَّة عندما استعملته قد غيَّرَتْ بنيته وخفَّفَتِ الراءَ .

ــ **ليس من كلامِ العرب:** ومن أمثلة ذلك قوله : ((فأمَّا القَرْطَبَانُ الذي يتكلمُ بِهِ العامَّةُ فليسَ مِنْ كلامِ العرب)) [43] ، ولم يكن ابن دريد موفقا في قوله: ليس من كلام العرب إذْ لم يذكرها الجواليقي في المعرب ، وجاء في (لسان العرب)[44] : ((الكَلْتَبَانُ مَأْخوذَةٌ مِنَ الكلب ، وهو القيادةُ، والتاء والنون زائدتان . قال وهذه اللفظةُ هي القديمةُ عن العرب ، وغيَّرَتْها العامَّةُ فقالت : القَلْطَبَان . قال وجاءت عامة سفلى ، فغيرت على الأولى فقالت : القَرْطَبان)) ، ومما تقدم يظهر أن الكلمة عربية قديمة غيرتها العامة حين استعملتها .

ــ **ليست بعربيَّةٍ مَحْضَةٍ / لا أَحْسِبهُ عربيًا مَحْضا :**

ومن أمثلة نفي ابن دريد خُلُوص عروبة لفظ من كلام العامة قوله : ((فأمَّا شُنْطُفُ فكلمةٌ

عامِيَّةٌ ليستْ بعربيَّةٍ محْضَة)) [45] ، وقد نقلها عنه الفيروزآبادي إذ قال :

---

[41] الرجز غير موجود في ديوان الإمام علي (كرم الله وجهه).

[42] الجمهرة : ٢ /٧٤٣.

[43] م . ن : ١١٢١/٢.

[44] ٣١١/١ .

[45] الجمهرة : ١١٥٦/٢.

((ذكرها ابنُ دريد ولم يُفسِرْها))[٤٦] . وقد يشكك ابن دريد بعروبة كلام العامة يتمثل ذلك بقوله : ((فأمَّا الذي تسميه العامَّةُ الرَّامق للطائر الذي يُنْصَبُ لِتَهْوي إليهِ الطيرُ فتُصاد فلا أحسبهُ عَرَبيًّا مَحْضاً)) [٤٧] ، وعلى الرغم من عدم جزم ابن دريد بعجمة اللفظ أخذه عنه الجواليقي[٤٨] ونسقه ضمن الألفاظ المُعَرَّبة في كتابه. [٤٩]

٤ ـ أصول مولدة من الكلام العربي :

وقد يكون أصل كلام العامة في نظر ابن دريد مولَّدا من المادة العربية بعد عصور الفصاحة ، فهو في هذه الحالة ليس بعربي محض ، ولا يعتد به ، لأنه في نظره غير فصيح . ومن أمثلة عده كلام العامة مولدا قوله: ((فأمَّا الْكَرَّاعَةُ التي تسمِّيها العامَّةُ فكلمةٌ مولدةٌ ، وقالوا : سُمِّيَتْ بذلكَ لأنها تلعبُ بِأَكارِعَها)) [٥٠] ، وقوله :((فأمَّا قولُ العامَّة : فلانٌ صَلِفٌ فهو من كلام المولدين)) [٥١] ، وقوله : ((فأمَّا قولُ النَّاسِ : خَمَّنْتُ كذا وكذا تخمينا،

---

[٤٦] القاموس المحيط : ٣/١٦٥.

[٤٧] الجمهرة : ٢/٧٩١ . وينظر : م . ن :١/١٣٥.

[٤٨] وهذا هو ديدن الجواليقي ، إذ توصلنا في بحث سابق لنا إلى أنه "من النادر أن تجد لفظاً ذُكر في الجمهرة إلا وقد أخذه عنه الجواليقي، حتى الألفاظ التي لم يجزم ابن دريد أنَّها معربة ، أو التي شكَّ في تعريبها أخذها عنه و عدها معربة ونسقها ضمن الألفاظ المعربة في كتابه ". ينظر المعرب والدخيل في جمهرة اللغة : مجلة آداب الرافدين ، العدد ٣٣،ك/١ ، ٢٠٠٠،ص٣٥١.

[٤٩] ينظر : المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم : ٢١٠.

[٥٠] الجمهرة : ٢/٧٧١.

[٥١] م.ن : ٢/٨٩١.

إذا حزره ، فأحسبه مولدا))[٥٢]. وثمة موضعان نفى ابن دريد فيهما صفة العروبة عن لغة عرب السواد ، ولغة أهل العراق يمثل الأول قوله : ((وَالْجَزِيرُ : لغةٌ يتكلمُ بها عربُ السَّوادِ ، يقولون: هذا جَزِيرُ القريةِ ، أيْ قَيِّمُها وليسَ بعربيٍّ صحيحٍ))[٥٣] ، ويمثل الثاني قوله : ((والزَّجر: ضَرْبٌ من الْحِيتانِ عظام ، يتكلم به أهلُ العراق ولا أحسبه عربيًّا صحيحا))[٥٤]، ويحسب البحث أن هذين اللفظين من الألفاظ المولدة ، لأنهما غير موجودين في كتب المعرَّبات أولا ، ولأن ابن دريد وغيره من المعجميين يستعملون هذين التعبيرين للدلالة على المولد والمعرب على السواء .[٥٥]

٥ – أصول غير معروفة: ثمة نموذجان من كلام العامة لم يستطع ابن دريد أن يحدد لهما أصلا، مما أضطره إلى أن يقول عن الأول: ((وهذا ما لا يُعرف)) ، يتمثل ذلك بقوله: ((الضِّحُّ وهي الشَّمسُ، وأحسبُ أنَّ قولهم جاء بالضِّحِّ والرِّيحِ مِنْ هذا ، إذا جاءَ بالشيءِ الكثيرِ ، والعامَّةُ يقولون : ((جاءَ بالضَّيْحِ والرِّيحِ)) ، وهذا ما لا يُعْرَفُ))[٥٦] ، يتضح من النص أن العامة غيروا بناء اللفظ بما أبعده عن اشتقاقه الأصلي ، حتى عمي على ابن دريد الأصل الحقيقي للفظ . وقال عن الثاني عندما صعب عليه تحديد اشتقاقه ((فلا أدري ممَّا اشْتِقَاقُهُ)) وتمثل ذلك بقوله : ((فأمَّا قولُ العامَّةِ : شَلَّحَهُ

---

[٥٢] م.ن: ٦٢٢/١.

[٥٣] م.ن: ٤٥٥/١.

[٥٤] م.ن: ٤٥٦/١.

[٥٥] ينظر المعرب والدخيل في جمهرة اللغة :٣٥٥ .

[٥٦] الجمهرة :٩٩/١.

فلا أدري مما اشتقاقه)) [٥٧] ، ومازال أهل الموصل وغيرهم يستعملون لفظة (شَلَّحَهُ) بمعنى عَرَّاهُ ، وقد ذكرها الأزهري والفيروزآبادي ونسباها إلى أهل السواد في العراق وحسبها الأزهري نبطية [٥٨] ، لكن الجواليقي لم يذكرها في المعرَّب .

٦ – **أصول لهجية** : رد ابن دريد أصل لفظ من كلام العامة إلى لغة من لغات العرب ، لكنه لم يعتد بهذه اللغة ورأى أنَّها مرغوبٌ عنها تمثل ذلك بقوله : (ر ك ي استُعملَ منها الرَّكِيّ وهي معروفةٌ، والجمعُ رَكايا .فأَمَّا قولُ العامَّةِ ركيَّة فلغةٌ مرغوبٌ عنها ، على أَنَّهم قد تكلموا بها). [٥٩]

وإذا كان ابن دريد قد اكتفى بإشارته إلى الأصول اللهجية لكلام العامة في موضعين فقط أحدهما المثال المذكور آنفا، فإن الباحث يرى أنَّ هناك أصولا لهجية كثيرة في نصوص كلام العامة التي وردت في جمهرته ، لكنه لم يصرح بذلك . وعلى أيَّة حال فإنَّ الأصول اللهجية لكلام العامة غالبا ما تمثل لغات قليلة أو نادرة أو ضعيفة ، ولهذا اكتفى ابن دريد بالحكم عليها بالتخطئة،لأنَّها خارجةٌ عن معيار الفصاحة الذي استند إليه .

نَظْرَةُ ابْنِ دُرَيْدٍإلى كَلامِ العَّامَةِ

اعتمد ابن دريد على الفصاحة معيارا للصواب والخطأ، ولهذا إذا ما اضطره منهجه القائم على اختيار المستعمل الشائع من كلام العرب إلى إدخال ألفاظ عامية إلى رحابه ، فإنه غالبا ما كان يشفعها

---

[٥٧] م . ن : ١ /٥٣٨.

[٥٨] ينظر : تهذيب اللغة : ٥/ ٢٤١ ، والقاموس المحيط : ١/٢٤٠ ، واللهجة الموصلية دراسة وصفية : ١٦٧-١٦٨.

[٥٩] الجمهرة : ٢/٨٠١. ، وينظر: م . ن : ١/٥٣٧.

بالتخطئة والتصويب ، ناعتا إيّاها بعدم الفصاحة أو الضعف، ومن خلال دراسة النصوص التي أشار ابن دريد فيها إلى كلام العامة تبين أن تخطئته هذا الكلام تذهب في اتجاهين رئيسين:

الاول : يتمثل بتصريحه بخطأ العامة، إما بتنبيهه على أنَّ هذا اللفظ خطأ وصوابه كذا ، كقوله : (والبِزْرُ : معروفٌ . وأما قولُ العامة: بُزورُ البَقْلِ فخطأ، إنما هو بِزْرٌ.) [٦٠]، أو أنْ تكون الإشارة بذكر الصواب والتنبيه على خطأ العامة فيه، كقوله : ((ورَجلٌ حَدُثٌ: حَسَنُ الحديثِ . فأما قولُ العامة حِدِّيث فخطأ)).[٦١]

وقد تبين للبحث من خلال الإطلاع على نصوص هذا الاتجاه أن ابن دريد قد استعمل في تخطئته كلام العامة ألفاظا وتعابيرَ اصطلاحية تفرَّد في عدد منها، نذكر منها ما يأتي : ((يقول من لايُعْمَلُ على قولِهِ مِنَ العامَّةِ)) [٦٢]، ((وليسَ بِشَيْءٍ)) [٦٣]، ((وابتذلتِ العامَّةُ هذه الكلمةَ)) [٦٤]، ((ولا تلتفتْ إلى قول العامَّة فذلك خطأ)) [٦٥] ، ((وأحسب قولَ العامَّة موضوعا في غير موضعه)) [٦٦]، ((وإن كانت العامة قد أولعتْ به)) [٦٧]، ((ليس كما تنسبه

---

[٦٠] م . ن : ٣٠٧/١ ، وينظر م . ن : ٩٣٢/٢ و ٧٦٩.

[٦١] م . ن :٤١٦/١ ، وينظر النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع :١٤١.

[٦٢] الجمهرة : ١٠٢٣/٢.

[٦٣] م . ن :٤٢١/١ و ١١٧٦/٢.

[٦٤] م . ن :٤٤٢/١ .

[٦٥] م . ن :٤٠٩/١ و ٤٧٧ و٨٧١/٢ و ١١٨٨.

[٦٦] م . ن :٤٤٤/١ و ٥٣٨ ، و ٨٣١/٢ .

[٦٧] م . ن :١/ ١٥٦ ، و ١٠١٦/٢ و٨٤٧ و ٧٦٢ و ٨٢٥ .

إليه العامة)) [٦٨]، ((ليس مما تذهبُ إليه العامة)) [٦٩]، ((ليست كما تسمي العامة)) [٧٠]، ((الأصمعي يدفعُ قولَ العامَّة)) [٧١]، ((قول العامَّة مرغوبٌ عنه))[٧٢]. إن الناظر إلى دلالات هذه المصطلحات والتعابير الاصطلاحية يستنتج أن كلام العامة الذي ينعت بها لا يعول عليه ، ولا يعتد به، أيًّا كانت أصوله.

الثاني: يتمثل بمنعه استعمال لفظ معين، وذلك باعتماده على إحدى الثنائيتين التصحيحيتين: (يقال ... ولا يقال) ، أو (يقال... ولا تقل) ، والذي لفتنا في استِعماله هاتين الثنائيتين أنه في بعض الأحيان يحدد الممنوع بهما وهو كلام العامة كما هو واضح في قوله : (وَالظُّفْرُ : ظُفْرُ الإنْسان ، والجمع أظْفار، ولا يقال : ظِفْر وإن كانت العامة قد أولعت به)[٧٣]. وهذا يدل على أنه يعني بالذي (لا يقال) الخطأ الشائع على ألسنة العامة ليمنعه حتى لا تستعمله الخاصة، وليميزه مما هو صواب وصحيح من كلام العرب الذي يعتد به. ولكننا وجدنا أن ابن دريد في أحيان كثيرة لا يحدد الممنوع بهاتين الثنائيتين بل يكتفي بمثل قوله : ((يقال كذا ولا يقال كذا)) ، أو ((ولا يقال

---

(٦٨) م . ن :١/٤٧٣.

(٦٩) م . ن :١/٥٧٠ و ٢/٦٧٢.

(٧٠) م . ن :١/٥٧٤.

(٧١) م . ن :١/٤٧٦ .

(٧٢) م . ن :٢/٩٠٠.

(٧٣) م . ن :٢/٧٦٢.

كذا إنمَّا يقال كذا)) ، كما يتضح في قوله: ((والعَلَفُ : كلُّ ما اعْتَلَفَتْهُ الدابةُ ، فهو علفٌ لها ، يقال : عَلَفْتُ الدابةَ ولا يقال أعْلَفْتُها)) .[٧٤]

إن خفاء حقيقة هذا المنع بهاتين الثنائيتين يجعلنا نتساءل عما يكمن وراءَهما من تصور، أيكون المقصودُ بالمنع وقوعَ الخطأ فعلا، أم تَوقّي وقوعه افتراضا ؟ [٧٥] وقد أثبت التحقيق أنَّ كثيرا من الممنوع بهما موجودٌ في كتب لحن العامة ، وقد عد البحث كلَّ نص لم يرد في هذه الكتب ، ممَّا توقّى ابن دريد وقوعه افتراضا أو مما تفرَّد به . وبعد أن ثبت مما سبق أنَّ ابن دريد قد خطَّأ العامَّة في كثير من النصوص التي وردت في معجمه بالاتجاهين المشار إليهما آنفا، **فإنه قد يُثار ههُنا تساؤل آخر: وما مجالاتُ التخطئة تلك ؟ وللإجابة عن ذلك نقول :**

تناول ابن دريد في تخطئته العامة تلك الأخطاء التي كانت تحدث بسبب التغيير في نطق أصوات معينة كإبدال العامة نطق **الأصوات** المتقاربة المخارج بعضها ببعض ، من ذلك منعه إبدالهم الهمزة ياء [٧٦] ، وإبدالهم التاء ثاء [٧٧] ، وإبدالهم الباء نونا [٧٨] ، وتخطئته إبدالهم السين صادا [٧٩] ، وإبدالهم اللام راء [٨٠] ، وعده إبدالهم الظاء طاء ليس

---

[٧٤] م.ن : ٢/٩٣٧.

[٧٥] ينظر : النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع :١٤١.

[٧٦] ينظر : الجمهرة : ٢/٧٢٥.

[٧٧] ينظر: م.ن : ٢/١٠١٥.

[٧٨] ينظر: م.ن : ١/٣٦٥.

[٧٩] ينظر : م.ن : ٢/١١٥١.

[٨٠] ينظر : م .ن : ٢/١١٦٢.

بعربيٍّ [٨١]، وإبدالهم الواو نونا ليس بشيْءٍ [٨٢]، كما عد نطقهم الظاء في (قرظي) ضادا خطأ ، إذ قال : ((واديمٌ مقروظٌ ، إذا دُبِغَ بالقَرَظِ ، وهو الصِّبغ الذي يقال له: القَرَظيّ ، منسوب إلى ثمر القَرَظ ، وهو أصفر ، والعامة تقول : قرضيّ ، وهو خطأ)) [٨٣]، يستدل من هذا النص أن العامَّة في زمن ابن دريد كانت تخلط في نطقها بين صوتي الضاد والظاء ، كما هو حال الناس في زماننا .

ويود البحث أن يشير ههنا إلى أنَ كثيرا من الإبدال الذي منعه ابن دريد أو عده خطأ ليس كذلك دائما ، فإن منه ما يمثّل بيئاتٍ عربيةً ، كما اتضح لنا ذلك من رجوعنا إلى كتب القلب
والإبدال، وأن منه ما يعد تطورا صوتيا حدث لطائفة من الأصوات في سياقات استعمالية معينة ، لأن من سنن العرب إبدال الحروف وإقامة بعضها مقام بعض كما قال ابن فارس [٨٤]، وهذا ما أيَّدته الدراسات الصوتية الحديثة التي ترى أن الإبدال الذي يحدث بين الأصوات المتقاربة مخرجا وصفةً ، هو تطور طبيعي في أصوات كل لغة . [٨٥]

كما أن كثيرا من الأخطاء التي نسبها ابن دريد إلى كلام العامة **تتصل ببنية الألفاظ كالخطأ في** حركة فاءات الكلم ، إذْ استصوبَ(جَدول) بفتح

---

[٨١] -ينظر : م.ن : ٢/٧٦٠.

[٨٢] ينظر : م.ن : ٢/١١٧٦.

[٨٣] م.ن : ٢/٧٦٣.

[٨٤] ينظر : الصاحبي في فقه اللغة و سنن العرب في كلامها : ٢٠٣.

[٨٥] ينظر : من أسرار اللغة : ٥٨ ، والنقد اللغوي في معجمات القرن الرابع : ١٤٤-١٤٥.

الجيم ومنع قول العامة(جِدول) بكسرها [٨٦]. ومن مظاهر تخطئته العامة في هذا المجال تصحيحه صيغ جموع طائفة من الألفاظ ، إذ خطّأ جمع العامة فرساً على فرسان[٨٧] ، وجمعهم شجاعا على شجعان[٨٨]. أما استعمال العامة فعلتُ في موضع أَفْعَلْتُ أو العكس فقد رده ابن دريد، إذْ منع أن يقال . أغارَ الرجل إذا قصد الغَوْرَ ، وَأَعْلَفْتُ الدابةَ ، واستصوبَ غارَ وعَلَفْتُ منهما . [٨٩]، كما استصوب قولهم نَعَشْتُ الإنسانَ إذا تداركته من هَلَكَةٍ ، وقال: ولا تلتفتْ إلى قول العامة : أنعشَهُ؛ لأنَّه لم يقُلْهُ أحدٌ[٩٠]. كما أنكر القلب المكاني في أحد الألفاظ ، إذْ عدّ قول العامة لِلْعَثْيَرِ : الغبار عَيْثَرَا بتقديم الياء (ليس بشيء)[٩١] ، كما خطّأ إدْخال العامة ياء النسب على لفظ بيّوت في قوله : " وماءٌ بَيُّوتٌ : إذا باتَ ليلة "، ومنعه بقوله : (ولا يقال: بَيُّوتيّ وإن كانت العامة قد أولعت به وهو خطأ) .[٩٢]

---

[٨٦] ٨٦-ينظر :الجمهرة :١١٧٩/٢، وينظر :م.ن:١٣٦/١ و ٤٥٧ و ٤٧٣ و ٥١٢ و ٥٦٨ و ٢/ ٦٧٢ و ٧٤٠ و ٧٦٢ و ١١٨٨ و ٤٢٣/٣ ./ وثمة موضع واحد نبه فيه على تغيير العامة حركة عين الكلمة دون أن يمنعه أو يخطئه ، إذ اكتفى بالقول :" والطَّلَقُ : الذي تسميه العامة الطَّلْق وهو نبت أو صمغ نبت " ٩٢٢/٢.

[٨٧] ينظر م.ن : ٢ /٧١٧.

[٨٨] ينظر : م.ن:٤٧٧/١.

[٨٩] ينظر :م.ن: على التتالي :١٠٦٧/٢ و ٩٣٧.

[٩٠] م.ن : ٨٧١/٢ و ينظر م.ن: ٥٣٥/١ و٥٣٩ و ٨٢٥/٢.

[٩١] م.ن : ٤٢١/١.

[٩٢] م.ن : ١٠١٦/٢.

كما شملت تخطئة ابن دريد لكلام العامة ألفاظهم (الموضوعة في غير موضعها) على حد تعبيره ، وتمثل ذلك بما يأتي:

أ – **تغيير مجال الدلالة** : ويُقصد به استعمال العامة الألفاظ في دلالة غير دلالتها الأصلية ، مما دفع ابن دريد إلى رده ، من ذلك قوله : (حَشَمْتُ الرجلَ أحْشِمهُ حَشْما ، إذا أغْضَبْتَهُ . وَحَشَمُ الرَّجلِ : أتْبَاعُهُ الذينَ يَغْضَبُونَ بِغَضَبِه . فَأَمَّا قولُ العامَّة : ليسَ بيننا حِشْمَةٌ ، فهي كلمةٌ موضوعةٌ في غيرِ موضعها، ولا تعرفُ العربُ الْحِشْمَةَ إلا الغضبَ والانقباضَ عن الشيء)[٩٣].

وقوله : (والخَجَلُ ، يقال : خَجِلَ الوادي ، إذا كثر شجرُه ، ووادٍ خَجِلٌ وأوديةٌ خُجُلٌ . وأحسب قول العامة : خجل الإنسان ، موضوعاً في غير موضعه)[٩٤]. يتّضح من النصّين السابقين أن العامة قد استعملت اللفظين في مجال دلالي غير مجالهما الواجب ، مع أنَّ استعمال العامة فيه تطور دلالي واضح لمن ينعم النظر في النصين.

ب _ **تعميم الدلالة** : ويُقصد به خروج العامة في استعمالهم الألفاظ إلى معانٍ أعم مما أُريد لها في أصل الاستعمال الأول ، أي أنها تنتقل بها من دلالتها الجزئية الخاصة إلى دلالة كلية عامة [٩٥]. ومما منعه ابن دريد في هذا الجانب قوله : (البُوصُ : العَجُزُ ، يقال امرأة بوصاء : عظيمة العَجُز ، ولايقال ذلك للرجل)[٩٦]. وقوله : (وامرأة فَرْعَاءُ : كثيرةُ

---

[٩٣] م.ن: ١/٥٣٨-٥٣٩.

[٩٤] م .ن:١/٤٤٤، وينظر :م .ن:٢/٦٧٢ و ٧٣٩ و ٨٧٢ و٩٨٨

[٩٥] ينظر : النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع: ١٤٨.

[٩٦] الجمهرة : ١/٣٥١.

الشَّعَرِ ، ولا يقولون للرجل أفْرَعُ إذا كان عظيمَ الجُمَّةِ ، إنما يقولون : رجلٌ أفْرَع ضدَّ الأصلَعِ) .[٩٧]

ج ـ **تخصيص الدلالة العامة** : ويعني ما كان عاما من الدلالات فحصرته العامة في معنى ضيق ، وقد منع ابن دريد هذا الصنيع ، يتمثل ذلك بقوله : (ونَكَصَ على عَقِبَيْهِ : رَجعَ عمَّا كان عليه من خيـر، وكـذا فُسِّرَ فـي التنزيلِ ، والله أعلم ، ولا يقال ذلك إلا في الرجوع عن الخير خاصة ، وربما قيل في الشَّرِّ).[٩٨]

د ـ **التحول إلى المعاني المضادة** : وهو أن يخرج العامة فـي اسـتعمالهم الألفاظ من دلالتها الأصلية إلى دلالة مضادة لها ، وقد منع ابن دريـد هـذا الاستعمال، تمثل ذلك بقوله : (والقَبَلُ عند العامة: الحَوَلُ الخَفيّ وليس كذلك عند العرب، إنما الحَوَلُ ضدّ القَبَلِ، وذلك أن الحَوَلَ عندهم أنْ تميلَ إحـدى الحَدَقَتَيْنِ إلى مُؤْخِرِ العينِ والأُخْرى إلى مُؤْقِها)[٩٩]. وقوله : (وتَنَزَّهَ القومُ : إذا بعدوا من الريف إلى البدو . فأمَّا النُّزْهَةُ في كلام العامة فإنها موضـوعةٌ في غير موضعها ، لأنهم يذهبون إلى أنَّ النُّزْهَةَ حضورُ الأرياف والميـاه، وليس كذلك وإنما يقال لحضور البساتين الإرياف) .[١٠٠]

---

[٩٧] م.ن : ٢ /٧٦٧ وينظر : م.ن : ٨١/١ و ١٣٩ و ٢/ ٨٩٤ و ٨٩٥ و ١٢٠٤ .

[٩٨] م.ن : ٨٩٦/٢ .

[٩٩] م.ن : ١ /٣٧٢.

[١٠٠] م.ن : ٢ /٨٣١.

أمّا تخطئة ابن دريد العامة في التراكيب فلم نعثر في الجمهرة كلها إلا على نص واحد [١٠١]استصوب فيه تعدية الفعل (سَخِرَ) بحرف الجر (من) ومنع تعديته بالباء ، تمثّل ذلك بقوله :

(وَسَخِرْتُ مِنَ الرَّجلِ سِخْرِيَّة وَسَخَرًا وَسُخْرِيًّا ، ولا يقال : سَخِرْتُ بِهِ ، وإن كانت العامة قد أولعت بذلك) .[١٠٢]

إنّ ما تقدم يؤكد أن ابن دريد نظر إلى كلام العامة نظرة معياريَّة صارمةً ، مما جعله يرفض ما رفضه من هذا الكلام على وفق مقاييس الصواب والخطأ التي استند إليها في معجمه . ولكنَّ القراءةَ المتأنيةَ لنصوصٍ أخرى من كلام العامة تظهر أنه قد نظر إلى لغة العامة نظرةً أخرى مخالفة لنظرة التنبيه على الإنحراف الواقع في ألفاظها عن سنن العربية الأصيل التي تمثلت بما سبق الحديث عنه في هذا المبحث، تلكم هي نظرة التنبيه على الألفاظ العربية الفصيحة [١٠٣] التي تمثلها نصوص غير قليلة من كلام العامة سبق أن فصل البحث الحديث عنها في مبحث تأصيل كلام العامة ، ويمكن للبحث أن يطلق على هذه النظرة (نظرة القبول) ، أي قبول قسم من كلام

---

[١٠١] إن من يستقري كتب لحن العامة القديمة يجد أن أصحابها لم يخطئوا العامة في مجال التراكيب إلا في مواضع ؛ ولعل سبب ذلك في نظر البحث هو كثرة هذا النمط من الأخطاء على ألسنة العامة ، بحيث يصعب حصرها على غرار أخطاء المجالات الأخرى المذكورة آنفاً ، كما أنَّ تصحيحها بهذه الطريقة غير مجدٍ ؛ لأنَّ تجاوزها منوط بتعلم قواعد النحو العربي ، لذا ترك رجال التصحيح أمرها إلى النحاة .

[١٠٢] الجمهرة : ٥٨٤/١ .

[١٠٣] ينظر : حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث : ٢٣ .

العامة . وإزاء نظرتي (الرفض) و(القبول) تتراءى للبحث نظرة ثالثة ، يمكن أن نطلق عليها (النظرة الوصفية المحضة) التي لا يعدو ابن دريد فيها أكثر من واصف لما تستعمله العامة في كلامها ، مستعملا تعبيرا يتكرر بصيغ مترادفة منها : (الذي تسميه العامة) و(تسميها العامة) و (يسميه العامة) ، ومن الأمثلة على ذلك قوله : (والمِحْذَفَةُ : التي تسميها العامة المِقْلاع ، وهو الذي يُجعل فيه الحجرُ ويرمى به لطرد الطير وغير ذلك...) [١٠٤] ، وقوله : (وأُملُوك : دُوَيْبَّة تكون في الرمل تشبه العَظَاءَة ، وتسميها العامة لُعْبة الارض). [١٠٥]

وملاكُ القول إنَّ نظرةَ ابن دريد إلى كلام العامَّة كانت نظرة موضوعية متوازنة ، لا ترضى بإفساد كلام العرب الفصيح ، أو الإنْحراف عن سننه ، وفي الوقت نفسه لا تستهجن كلَّ ما تتكلم به العامَّة ؛ لأنَّ في كلامها ما هو عربي فصيح لا تشوبه شائبةُ اللَّحْن ، وهذه هي النظرة المطلوبةُ من كلِّ لُغويٍّ غيورٍ على لغةِ الضَّادِ حريصٍ على سَلامتِها ونَمَائِها وتطورِها.

---

[١٠٤] الجمهرة : ٥٨٢/١.

[١٠٥] م.ن : ١١٩٥/٢.

المصـــادر

ـ الاقتضاب في شرح أدب الكتاب : ابن السيد البطليوسي (٥٢١هـ) ، تحقيق مصطفى السقا ، ود. حامد عبد المجيد ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٩٠م.

ـ تثقيف اللسان وتلقيح الجنان : ابن مكي الصقلي (٥٠١هـ) ، تحقيق : د. عبد العزيز مطر ، القاهرة ١٩٦٦م.

ـ تهذيب اللغة : الأزهري (٣٧٠هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مطابع سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٣م- ١٩٦٧م .

ـ جمهرة اللغة : ابن دريد (٣٢١هـ) ، تحقيق : د. رمزي منير بعلبكي ط١ ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٧م. ج١ ، ج٢ ، وطبعة حيدر آباد الدكن ١٣٤٥هـ ، فيما يخص الجزء الثالث .

ـ حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث : د. محمد ضاري حمادي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ١٩٨١م.

ـ ريادة التصحيح اللغوي وتصويبه عند الخليل بن أحمد الفراهيدي : د. هادي عطية مطر الهلالي ، مكتب الرسالة للطباعة ، بغداد ١٩٩١م.

ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها : أحمد بن فارس (٣٩٥هـ) ، تحقيق : مصطفى الشويمي ، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٤م .

ـ الفهرست : ابن النديم ، تحقيق : فلوجل – ليبسك ١٨٧١م .

ـ فهرسة مارواه عن شيوخه : ابن خير الاشبيلي (٥٧٥هـ) منشورات دار آفاق الجديدة ، بيروت ، ط ٢ (١٣٩٩هـ) – ١٩٧٩م .

ـ القاموس المحيط : الفيروزآبادي (٨١٧هـ) ، ط ٢ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٢.

ـ كتاب التنبيه والإيضاح عما وقع في الصحاح : ابن بري (٥٨٢هـ) تحقيق : مصطفى حجازي ، ط ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م .

ـ لحن العامة في ضوء علم اللغة الحديث : د. عبد العزيز مطر ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١م.

ـ لحن العوام : الزبيدي (٣٧٩هـ) : تحقيق : د. رمضان عبد التواب ، المطبعة الكمالية ، القاهرة ١٩٦٤م.

ـ لسان العرب : ابن منظور (٧١١هـ) دار صادر ، بيروت (د.ت) .

ـ اللهجة الموصلية : دراسة وصفية ومعجم ما فيها من الكلمات الفصيحة ، محمود الجومرد ، مطبعة دار الكتب للطباعة والنشر جامعة الموصل ١٩٨٨م .

ـ مجمل اللغة : أحمد بن فارس (٣٩٥هـ) ، تحقيق : الشيخ هادي حسن حمودي ،ط ١ ، منشورات معهد المخطوطات العربية ، الكويت ١٩٨٥م .

ـ معجم الأدباء : ياقوت الحموي (٦٢٦هـ) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

ـ المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم: أبو المنصور الجواليقي (٥٤٠هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر ط ٢ ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٦٩م.

ـ المعرب والدخيل في جمهرة اللغة : د. عامر باهر الحيالي ، مجلة آداب الرافدين العدد (٣٣) كانون الأول (٢٠٠٠م) ، تصدر عن كلية الآداب/ جامعة الموصل .

ـ مقاييس اللغة : أحمد بن فارس (٣٩٥هـ) ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر للطباعة ١٩٧٩م.
ـ المكتبة العربية دراسة لامهات الكتب في الثقافة العربية : ج ١ . د. عزة حسن ، دمشق ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.
ـ من أسرار اللغة : د. إبراهيم أنيس ، ط ٢، مطبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٥٨م.
ـ النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع للهجرة : عامر باهر أسمير الحيالي ، أطروحة دكتوراه كلية الآداب ، جامعة الموصل ١٩٩٦، بإشراف الأستاذ الدكتور عبد الوهاب محمد علي العدواني.

العدد ... ودلالاته في التراث الشعري القديم

الدكتور احمد اسماعيل النعيمي
كلية التربية للبنات ـ جامعة بغداد

الملخص :

أثرنا في هذا البحث أن نرصد دلالة العدد في معناه المتضمن (ما يحصى أو يحسب وما يتحدد ـ من خلالـه ـ ابتـداء الـشيء ومقداره ومبلغه وما يتألف منه) فضلا عن كون العدد الجامع المانع للأفكار المعبر عنها والمراد بلوغها فـي شـتى تجـارب الـشعراء الإنسانية ، ومشاهداتهم ومنطلقاتهم وأفكارهم ومعتقداتهم .

وذلك بعد إن غدا (العدد) ظاهرة تكاد تطرد في الموفـور الشعري القديم ، حتى ندر إن يخلو سياق في مطولـة أو قـصيدة أو مقطوعة أو أبيات مفردة من صياغة للعدد من رؤية رصد تستند الى ثلاثة محاور هي (الدينية الأسـطورية) و (الزمنيـة الحـسابية) و (الاجتماعية الأخلاقية) وتلك هي منافذ رصدنا لدلالات العدد فـي عملية الإبداع الشعري .

المقدمـة :

آثرنا في هذا البحث دراسة ظاهرة تكاد تطرد فـي قـصائد الشعراء الجاهليين ومقطعاتهم وابياتهم المفـردة خاصـة وشـعراء العصور اللاحقة عامة ، ولم تحظ باستقراء واف من لدن البـاحثين المعنيين بالشعر الجاهلي ، كنـا قـد اسـتنبطناها مـن الـدواوين

والمختارات الشعرية الموثقة والمحققة ، قبل اتخاذها عنوانا لبحثنا ، ومنطلقا لدراستنا ، ونعني بها (العدد) في دلالته المعجمية ، التي يفصح عنها تحت مادة (عدّ) ما نصه : ((عَدَدت الشّيءَ عدّا : (حَسَبْتُهُ وأحصيْتهُ)))[1] قال عزّ وجلّ ((نَعُدّ لهم عَدّا)) [مريم / ٨٤] يعني أنّ الانفاسَ تُحصى احصاء ، ولها عدد معلوم .

وتحت الجذر اللغوي نفسه نطالع في معجم اخر ((العدد : احصاء الشيء عددا)) و ((مقدارُ ما يُعدّ ومبلغُهُ))[2] ، وهذان المعنيان مستوحيان من قوله تعالى ((وانْ تَعُدّوا نعمةَ اللهِ لا تُحْصُوها إنّ الله لغفورٌ رحيم)) [النحل / ١٨] ، وقوله تعالى : ((يَعْرُجُ اليه في يومٍ كان مقدارُهُ الفَ سنةٍ مما تَعُدّون) [السجدة / ٥] ، وهذه الدلالة المعجمية للعدد نطالعها ايضا في السور البينات [مريم/٩٤ ، ابراهيم / ٣٤ ، الحج / ٤٧] .

اما العدد اصطلاحا ، فهو ما يحصى أو يحسب او يحصر في ابعاده ، ويتوزع ، ويتحدد ابتداء الشيء ومقداره ومبلغه وخاتمته ، وما يتألف منه ، ولا يتجاوز الى غير ذلك له من عدد بعينه ، فضلا عن كونه ــ أي العدد ــ جامعا مانعا للافكار المعبر عنها ، والمعاني المراد بلوغها ، في شتى التجارب الانسانية ، واداة

---

[1] كتاب العين : الفراهيدي ، تحقيق د. مهدي المخزومي ، د. ابراهيم السامرائي ، بغداد ، ١٩٨٠ ، ٧٩/١ .

[2] لسان العرب ، ابن منظور دار صادر بيروت ، د.ت ، مادة (عدد) .

لحساب الزمن في جريانه وكينونته ، واحصاء الاشياء الاخرى عددا ، وافصاحا عما يختزنه وعي المجتمع الانساني من معتقدات دينية ذات ابعاد اسطورية او خرافية إزاء هذا العدد او ذاك ، وتلك هي منافذ رصدنا للعدد في عملية الابداع الشعري .

ومما تجدر الاشارة اليه ــ في هذا المقام ــ ذلك الفرق بين دلالتي العدد والرقم ، فالرقم ــ وما يشتق من هذه اللفظة ــ تدل معانيه ، في المعجمات العربية على : ((الاعجام ، والكتابة ، والختم ، والخطوط ، والوشي ، والنقش ، والرسم)) [تنظر المعجمات (مادة رقم) مع شواهدها القرآنية والشعرية : العين : ١٩٥/٥ ، تهذيب اللغة : ٩/ ١٤١ ، الصحاح : ١٣٩٥/٥ ، اللسان رقم] ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى هناك علاقة ارتباط (اصطلاحا) بينهما ، وذلك عندما تستعار معاني الرقم في كتابة العدد ، او ترقيمه ، او رسمه ، او خطه ، او نقشه ، او اعجامه ، ليغدو الترقيم رمزا او علامة او إشارة للعدد في دلالتيه الحسابية والاحصائية .

العدد ... ودلالاته الدينية ــ الأسطورية

تضرب ظاهرة العدد بوصفها ((أحد انواع اللغة القادرة على التعبير عن كل فكرة))[٣] بجذورها كما تؤكد الدراسات التأريخية والاثارية في اقدم الحضارات الانسانية على وجه الارض ،

---

[٣] الحياة اليومية في بلاد بابل واشور ، جورج كونتينو ، ترجمة سليم طه التكريتي وبرهان عبد التكريتي ، بغداد ١٩٧٩ ، ص٢٨٤ .

الا وهي (حضارة وادي الرافدين) إذ دلت النقوش والرقم والالواح الطينية المكتشفة علــى ان ســكان العــراق القــديم (الــسومريين والبابليين) كانوا أول من استخدم العدد رمزا لالهتهم – فعلى ســبيل المثال لا الحصر – رمزوا للاله (انو) الذي كــان ينعــت (بــالرب الاعلى) او (رب الارباب) بالعدد الكامل (٦٠) وهو اساس النظام الستيني الذي شاع استعماله باضطراد – انذاك – اما بقية الالهة فقــد رمزوا لها باعداد اخرى تتلاءم والمكانة التي تحتلهــا فــي النظــام القرابي القائم فيما بينها ، الذي اعدته الالهه لنفسها .[٤]

وقد عزا الباحثون هذه الطريقة الغريبة في تحديــد مجتمــع الالهة الى امتلاك العدد دلالة رمزية الــى جانــب القيمــة الكميــة المميزة ، مع تحكم هذا العدد بمقدار كبير من الحقائق والعشائر بحيث تجعل القياسات منطوية على عالم كامل من المعاني التي تمجد القوى السماوية والامور الخفية المقدسة ، وذلك للمعنيين بهذا النــوع مــن اللغة الرياضية ، اما بشأن غير المعنيين فانها تبقى مجرد مجموعــة ابعاد او اعداد حسب .[٥]

وقد اثرت طريقة استخدام سكان بلاد ما بين النهرين للاعداد على هذا النحو في المصريين القدماء ، وكذلك اليونــانيين والهنــود

---

[٤] انظر : علوم البابليين ، مركزيت روتن ، تعريب : د. يوسف حبي ، بغداد ، ١٩٨٠ ، ص١١٤ وما بعدها .

[٥] انظر : الحياة اليومية في بلاد بابل واشور : ص٤٢٩ .

الذين ادخلوا رمزية العدد في الاسماء والافراد والاعمـــال وتنظـــيم العالم ايضا . [٦]

والنتيجة المهمة التي نخلص اليها من هذا العرض التاريخي ــ الموجزــ ان الاعداد برموزها وخواصها شكلت عمــق الاشـــياء كلها ــ في العالم القديم ــ وهي بذلك لا تعدو تجريدا محــضا ، وان كانت بعض الحواس لا تقوى على تصور الامر بشكل مباشـــر ، اذ ترى فيها طرائق حسابية (صرف) ضــمن مــا اصــطلح عليـــه بـــ (علم الرياضيات) المستثمر فـــي تنظـــيم الوقـــت ، او رصـــد الظواهر السماوية الخاصة بالاجرام السماوية والكواكـــب والنجـــوم وحركة الشمس والقمر في اطار ما يعرف بـــــ (علـــم الفلـــك) او اتخاذها وحدة للتعبير عـــن عـــدد الـــدرجات والقياســـات وتقـــسيم الدائرة ... الخ[٧] ويبدو ان الطابع القدسي للاعداد ظل ملازما لقيمتها (الرياضية او الحسابية) ولا ادل على ذلك ، مما نقله الينا المعنيون بالتاريخ القديم ولا سيما اشارتهم الى ان ((الملك (سرجون الثـــاني الاشوري) قد اوجد آصرة بينه وبين بنائه سور (قصر خرســـباد) المتحكم بالدفاع عن القصر اعتمادا على لوح طيني وذلك في الـــنص الاتي : ((لقد بنيت السور وجعلت محيطه (١٦٢٨٣) ذراعا ، وهو

---

[٦] انظر : الارقام العربية (مولدها ، نشأتها ، تطورها) ، الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ، ١٩٨٢ : ص٤ .

[٧] انظر : علوم البابليين : ص١١٧ .

العـدد الـدال علـى اسـمي))[8] ، وهـذا يـدل علـى رمزيـة الاسماء ، وطابعها الديني المقدس ، واهمية العدد فيها .

ويمكن القول اخيرا ان ما خلفه العراقيـون القـدماء مـن معتقدات واساطير وخرافات ظل صداها وظلالها في وعي الاجيـال اللاحقة ، والشعوب المجاورة ، لعوامل التأثير والتأثر المتبادلة التـي كانت تحصل بفعل وسائل عديدة لا حصر لها . وكان عرب الجزيرة من المجتمعات التي ورثت حشدا من تلك المعتقدات والاسـاطير اذا اخذنا في الحسبان ((الادلة التي تثبت اتصال العراق القديم بجزيـرة العرب منذ العهود القديمة))[9] ، وما شيوع الديانة الوثنية وحكايات الالهة والجن ، وممارسة الشعائر والطقوس وتقديم القرابين والنذور للقوى الخفية المتحكمة ـ حسب زعمهم ـ بمـصائر البـشر ، إلا مظهر من مظاهر ذلك الاتصال أو التأثر المتحقق فعلا .[10]

ومما له صلة بموضوعنا الرئيس ، ما افادتنا بـه المظـان التاريخية والادبية بشأن عقائد العرب واهتمامهم باعداد بعينها ، كانت قد فرضت سلطانها في وعي المجتمع ، وهي تنزع بمصلحتها الـى قصص دينية وثنية ذات امتدادات غيبية اسطورية موغلة في القدم .

---

[8] الحياة اليومية في بلاد بابل واشور : ص٢٨٤ .

[9] مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، حضارة وادي الرافدين ، طه باقر ، بغداد ، ١٩٥٥ : ص١١٦ .

[10] انظر : الاساطير والخرافات عند العرب ، د. محمد عبد المعيد خان ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٨١ : ص٩٩ وما بعدها .

ولعل العدد (ثلاثة) في مقدمة تلك الاعداد التي حظيت بحيز واسع من الفكر العربي ـ قبل الاسلام ـ اذ كانت العقيدة السائدة ، ان اصل مجتمع الالهة منبثق من (الثالوث الالهي الرئيس) المتمثل بالقمر (أبا) والشمس (اما) والزهرة (ابنا او ابنة)[١١] ، وهو الاعتقاد نفسه الذي كان شائعا في حضارات (وادي الرافدين ، والنيل ، واليونان) مما حمل الباحثين على الاعتقاد ، بانتقال هذه القصة الاسطورية ـ القائلة ان زواجا يتم بين القمر والشمس ، عند اجتماعهما مرة كل شهر ، وعند اتجاههما نحو الارض ـ في دورة متصلة بين تلك الشعوب .[١٢]

ولا أدلّ على ذلك من عد العرب الشمس والقمر ((الهين قائمين بذاتهما ، في حين كان يتم تشخيص بقية الالهة عن طريق ارتباطها بالنجوم او الكواكب السيارة))[١٣] ، وهذا ما يمكن استنباطه مما حكاه لنا القرآن الكريم في قوله تعالى : ((ومِنْ اياتِه الليلُ والنهارُ والشَّمسُ والقمرُ ، لا تَسجدُوا للشَّمسِ ولا للقمرِ ، واسجُدُوا للهِ الذي خَلَقَهنّ انْ كنتم إيّاه تَعْبدُوْن)) .[١٤]

---

[١١] في طريق الميثولوجيا عند العرب ، محمود سليم الحوت ، بيروت ، ط١٠ ، ١٩٥٥ : ص٩١ .

[١٢] انظر : التاريخ العربي القديم ، ديتلف نيلسن واخرون ، ترجمة فؤاد حسنين ، مصر ، ١٩٥٩ : ص٢٠٢ ؛ والتفسير الجدلي للاسطورة ، عدنان بن ذريب ، دمشق ، ١٩٧٣ : ص٧٣ .

[١٣] الحياة اليومية في بلاد بابل واشور : ص٤٣٠ .

[١٤] فصلت : ٣٧ .

وقد افضى ذلك بهم الى اضفاء مظاهر التقديس والاجلال على هذين الكوكبين ، اذ شادوا لهما اصناما وهياكل ونصبا ، وتفاءلوا وتطيروا من اوضاعهما وحركاتهما في السماء ، ونسجوا حولهما القصص والحكايات والخرافات ، وتسموا باسمائهما .[١٥]

واذا كان الشعراء لم ينقلوا لنا صراحة مضمون هذه الاسطورة المتعلقة بالثالوث الالهي الرئيس ، من منطق ان الشاعر الفنان يومئ ولا يفصل ويوجز ولا يسهب ، فحسبنا ان ندرك دواعي تكرار تصويرهم للملوك والسادة والابطال ، بالشمس والقمر ، او بالكواكب والنجوم ، حتى لا يكاد يخلو ديوان شاعر من مثل هذا النوع من الصور التي من الخطأ النظر اليها في دلالتها الظاهرة المباشرة ، اذ يتحتم متابعة أصولها المرتبطة بالنماذج العليا في الشعائر والاساطير[١٦] كونها ــ أي صور الرجال ــ رموزا لمعبودات المجتمع الاولى التي نشأت فيها عبادة الافلاك اول مرة ولا سيما نحن بشأن تحليل الرمز الاسطوري ، او لما كان يطمح دائما الى تأكيد ما هو قدسي ، الى جانب كون هذه الصور قد اطلقها

---

(١٥) انظر ما يتعلق بذلك بشيء من التوسع والتفصيل في مبحث الكواكب والنجوم من كتاب (الاسطورة في الشعر العربي ــ قبل الاسلام) ، د. احمد اسماعيل النعيمي ، مصر ١٩٩٥ : ص١٤٠ وما بعدها .

(١٦) انظر : الصورة في الشعر العربي حتى اخر القرن الثاني الهجري ، د. علي البطل بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٣ : ص٣٨ .

الشاعر على نواح معنوية لا مادية محسوسة حسب ، وهـي بـذلك تشكل الوسيط بين الظاهرة الحسية الطبيعية ، ومعـالم الموجـودات الروحية .

وحسبنا في هذه الطائفة من النصوص ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ ما يقيم القناعة بذلك ، منها قول امرئ القيس :

الماجِدِ الأروعِ مِثْلِ الهَلا ل الأرْيَحِيِّ المِلكِ الواصِلِ[١٧]

وأوس بن حجر :

ألمْ تكسفِ الشمسُ والبَدرُ والـ كواكبُ للجبلِ الواجـبِ

لِفَقْـدِ فضَالَـةَ لا تَستَوي الـ فُقُودُ ولا خَلَّةُ الذَّاهبِ[١٨]

والنابغة الذبياني :

بأنّك شَمْسٌ والملوكُ كواكبُ اذا طَلَعتْ لمْ يَبْدُ مِنْهنّ كَوكَبُ[١٩]

والاعشى :

أرْيَحِيٌّ صَلتٌ يَظَلُّ له القَو مُ رُكوداً قِيَامَهُمْ للهِـلالِ[٢٠]

وقوله ايضا :

---

[١٧] ديوان امرئ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، مصر ، ط٢ ، ١٩٦٤ : ق٥٥ / ص٢٥٦ .

[١٨] ديوان أوس بن حجر ، تحقيق محمد يوسف نجم ، بيروت ١٩٦٠ ق٤ / ص١٠ .

[١٩] ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق محمد ابـو الفضـل ابراهيـم ، مصر : ق٨ / ص٧٤ .

[٢٠] ديوان الاعشى ، تحقيق محمد حسين ، مصر ، ١٩٥٠ : ق١ / ص٩ .

الى مَلِكٍ كَهِـلالِ السَّمَـا ءِ ازكى وَفَاء ومَجْدا وَخيْرَا[٢١]

والخنساء :

أغرُّ أزهَرُ مِثلُ البَدرِ صُورَتهُ صَافٍ عتيقٌ فما في وَجْهِهِ نَدَبُ[٢٢]

ويقال الشيء نفسه عن (الثالوث الالهي الارضي) المتمثل بـ ((يغوث ويعوق ونسر)) وهي أصنام لا تعدو إلا أن تكون رموزا معبرة عن عبادة الاجرام السماوية ، وذلك يتفق مع ما اورده (المسعودي) في معرض اشارته الى تحول بعض الامم من عبادة الكواكب الى الاصنام ، اذ يقول : ((ان كل ما في هذا العالم انما هو على قدر ما تجري به الكواكب ... فعظموها وقربوا لهـا القـرابين لتنفعهم ، فمكثوا على ذلـك دهـرا ، فلمـا رأوا الكواكـب تخفـى بالنهار ، وفي بعض اوقات الليل لما يعرض في الجو من الـسواتر امرهم بعض من كان فيهم من حكامهم ان يجعلوا لها اصناما وتماثيل على صورها واشكالها))[٢٣]

واكد المحدثون هذه الحقيقة ، في قـولهم ((ان اصـل هـذا الثالوث الوثني هو القمر والشمس والزهرة))[٢٤] ، فقد ورد ذكـره في القرآن الكريم مع صنمين آخرين ، اذ جاء في التنزيـل العزيـز

---

(٢١) المصدر نفسه : ق١٢ / ص٩٧ .

(٢٢) ديوان الخنساء ، تحقيق كرم البستاني ، بيروت ، ١٩٦٣ : ص١٣ .

(٢٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، المسعودي ، مصر ، ط٣ ، ١٩٥٦ : ق٢ / ص٢٣٦ .

(٢٤) ايام العرب . قبل الاسلام ، ابو عبيدة ، دراسة وتحقيق د. عادل البياتي ، بغداد ، ١٩٧٦ : ١ /ص ٢٦٢ .

((وقالوا لا تَذَرُنَّ الهـتكم ولا تَـذَرُنَّ وَدّا ولا سُـوَاعا ولا يَغُـوثَ ويَعُوقَ ونَسْرا)) .[٢٥]

وهناك ثالوث وثني اخر متمثل بـ (اللات والعزى ومنـاة الثالثة الاخرى) وهي أصنام ورد ذكرها في قوله تعالى : ((افرايتُم اللات والعُزّى ومناةَ الثالثةِ الأُخرى))[٢٦] ، وكانت في زعم الوثنيين انها ((آلهات القمر)) .[٢٧]

ويبدوا ان هذه المثلثات الوثنية قد غدت مادة فكرية للـشعراء يفصحون من خلالها عن عبادتهم لها من جهة ، او الاستعانة بها في معالجة شوؤن حياتهم اليومية من جهة اخرى .

وغالبا ما يأتي ذكر كل صنم من هذا الثالوث المقدس منفـردا ! ولا سيما في معرض القسم او الحلف بـه كمـا جـاء فـي قـول اوس بن حجر :

واللاتِ والعُزّى ومَنْ دانَ دِيْنَها ... وباللهِ إنّ اللهَ مِنْهُنّ اكْبَرُ[٢٨]

وقد اقسم باللات (المتلمس)[٢٩] و (الاسود بن يعفـر)[٣٠] ،

---

[٢٥] نوح : ٢٣ .

[٢٦] النجم : ١٩ .

[٢٧] في طريق الميثولوجيا عند العرب : ص٩٧ .

[٢٨] ديوان اوس بن حجر : ق١٨ / ص ٣٦ .

[٢٩] ديوان المتلمس الضبعي ، تحقيق كامل الصيرفي ، القاهرة ، ١٩٧٠ : ص٥٦ .

[٣٠] ديوان الاسود بن يعفر ، صنعه د. نوري القيسي ، بغداد ، ١٩٧٠ : ق٩ / ص٢٣ .

وبالعزى (عمرو بن معد يكرب)[٣١] فضلا عن قسم بعضهم بانصابها .[٣٢]

ومما له صلة بالثالوث الوثني ، ظاهرة (ثالثة الاثافي) وهي في الاصل ((ان الرجل اذا وجد اثفيتن لقدره ولم يجد الثالثة ، جعل ركن الجبل ثالثه الا ثفيتين))[٣٣] بيد ان هذا التفسير لا يضفي طابع القداسة على هذه الظاهرة ، إلا اذا اخذنا برواية (ابن الكلبي) المتضمنة دواعي عبادة العرب للاصنام من جهة ، واقترانها بالاثافي الثلاث من جهة اخرى اذ يقول : ((وكان الذي سلخ بهم الى عبادة الاوثان والحجارة انه كان لايظعن من مكة ظاعن الا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم ، تعظيما للحرم وصبابة بمكة ، فحيثما حلوا ، وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة .. ثم سلخ ذلك بهم الى ان عبدوا ما استحبوا ، ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل غيره فعبدوا الاوثان وصاروا الى ما كانت عليه الامم من قبلهم)) .[٣٤]

---

(٣١) ديوان عمرو بن معد يكرب ، تحقيق هاشم الطعان ، بغداد ، ١٩٧٠ : ق٥ / ص٣٦ .

(٣٢) ديوان النابغة الذبياني . ق١ / ص ٢٥ .

(٣٣) اللسان : ثلث .

(٣٤) الاصنام ، لابن الكلبي ، تحقيق احمد زكي (نسخة مصورة عن دار الكتب) القاهرة ، ١٩ : ص٦ .

وهي من هذا المنطلق غدت شعيرة دينيـة وثنيـة ، واحـد ادعيتهم المتداولة ، فكانوا يقولون ((رماه الله بثالثة الاثـافي))[٣٥] ، وهي الداهية العظيمة ، او الامر العظيم ، ثم قرنوا (الاثافي) بـ (الدهر) لـزعمهم انـه – أي الـدهر – ((قـوة قـادرة علـى الاهلاك))[٣٦] وذلك ما حكـاه لنـا القـرآن الكـريم علـى لـسان المشركين – في قوله تعالى : ((وقالوا ماهي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر))[٣٧] وقد اوجزت الخنساء هذا المنطلق كله في هذا البيت :

كُلُّ امْرِئٍ بِاثَافي الدّهرِ مَرْجُومُ   وكُلُّ بيتٍ طُوِيلِ السّمكِ مَهْدُومُ[٣٨]

وتتردد هذه الاثافي الثلاث في اللوحات الطللية – خاصـة – ومن زاويتي نظر ، الاولى : واقعية كونها مخلفات تركها الاهـل او الاحبة تعبث بها الحيوانات والريح والامطار ، والاخرى (دينيـة) بوصفها رموزا خوالد يعادلن الحياة – لمحتوها الديني – حتى غدت شاخصة – تأبى العفاء او الدرس الذي اتى على الديار ، كما لو انها (تعويذة) – في دلالتها الدينية – من شرور الـدهر وقوتـه علـى

---

[٣٥] اللسان : ثلث .

[٣٦] الزمن عند الشعراء العرب قبل الاسلام ، عبد الاله الصائغ ، بغداد ، ١٩٨٢ : ص٦٤ .

[٣٧] الجاثية : ٢٤ .

[٣٨] ديوان الخنساء : ص١٢٧ .

الافناء والاهلاك والموت . وذلك ما يمكـن استنباطه مـن قـول المرقش الاكبر :

هَلْ تَعْرِفُ الدَّارَ عَفَا رَسْمُها　　　إلاّ الأَثَافي وَمَبْنَى الخَيَمْ [٣٩]

حتى ان (زهير بن ابي سلمى) جعل (الاثافي) ابرز دالة له يعرف منها ديار الحبيبة المكناة بـ (ام اوفى) بعد شك لغيـاب طويل عنها اذ يقول :

وقفتُ بها منْ بعد عشرينَ حجّة　　　فلأيا عَرَفْتُ الدّار بعد تَوَهُّمِ

اثَافِيَ سُفْعا في مُعَرَّسِ مِرْجَـل　　　ونُؤيَا كجِذمِ الحَوضِ لمْ يتَثَلَّمِ [٤٠]

ونظير ذلك ، ما افادنا به العباس بن مرداس السلمي في قوله

يا دارَ اسماءَ بين السَّفح فالرُّحب　　　أقوتْ وعفى عليها ذاهبُ الحقَبِ

فمـا تَبِينُ منهـا غَيْر مُنتضـدِ　　　وراسيَاتِ ثَلاثِ حولَ مُنْتَصبِ [٤١]

وعد (الملح والنار والرماد) مثلثا مقدسا اخر فـي وعـي المجتمع الوثني [٤٢] ، وما قسمهم به ، الا دليل على قدسيته وتـضمنه ابعاد دينية غيبية ، وان كانت اصول هذا المثلث او امتداداته الموغلة

---

[٣٩] المرقش الاكبر ، أخبارة وشعره ، د. نوري القيسي (مجلة العرب السعودية) ، الجزء السادس ، السنة الرابعة ، ١٩٧٠ : ص١١٦ .

[٤٠] شرح ديوان زهير بن ابي سلمى ، دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص:٧ .

[٤١] ديوان العباس بن مرداس السلمي ، تحقيق د. يحيى الجبوري ، بغداد ، ١٩٦٨ ، ق٢ / ص٣١ .

[٤٢] انظر : الاسطورة والزمن في الادب الجاهلي ، ضمن كتاب (الشعر والمجتمع) ، د. عادل البياتي ، بغداد ، ١٩٧٤ : ص١٣٧ .

في القدم ، قد استغلقت علينا فنطالع ما يشير الى ذلك في قول احـد شعراء بني شيبان في يوم ذي قار :

حَلَفْتَ بالملحِ والرَّمادِ وبالنـــ ــارِ وباللهِ نسلّمُ الحَلَقة[٤٣]

وذلك أبرز ما وصل الينا بشأن عقائد المجتمع حـول العـدد ثلاثة او ما يعرف بالمثلثات المقدسة الجاهلية ، وما زال هذا العـدد فارضا نفسه حتى وقتنا الحاضر ، ولا سيما اقامة مراسيم العزاء مدة ثلاثة ايام متتالية ، وغير ذلك من شؤون يومية .

ويقال الشيء نفسه عن العدد (سبعة) الذي كان قد شـكل ملمحا مشتركا في معتقدات العرب وطقوسهم وشعائرهم الى جانـب تردده في بعض أساطيرهم وخرافاتهم وحكاياتهم عن الامم الغـابرة والشخصيات الانسانية المحاطة بالخوارق والاعاجيب ومظاهر التأليه والتقديس ، من دون اغفال حقيقة ان اقتران تلك القصص بالعدد سبعة لم يكن اعتباطا او جزافا ، اذا اخذنا في الحسبان ، ان هـذا العـدد حظي ايضا باهتمام سكان بلاد الرافدين ، ووادي النيل ، والاغريـق وغيرهم[٤٤] . ولا نغالي اذا قلنا انه ما زال فارضا نفسه على كثيـر من معتقداتنا وأعرافنا ــ حتى يومنا هذا ــ ولعل الدلالات الدينيـة في مقدمة دواعي ذلك الاعتقاد او الاهتمام بهذا العدد ، ولا سيما تلك

---

[٤٣] البيان والتبيين ، الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، ١٩٨٥ : ٣ / ص٨ .

[٤٤] انظر : رحلة مع الرقم (٧) عبد الرحمن سليمان ياسين ، بغداد ١٩٩٠ ، ص٦ وما بعدها .

المتعلقة بالكتب السماوية ، ففي التوراة (كان العدد سبعة مبدأ لما هو قبل ، وما هو باق ودائم) ، وفي العهد الجديد (حكايات يتكرر فيها العدد سبعة) واهتمت المسيحية به ايضا ، حين (قرنت بينه وبين نشأة الخليقة)[٤٥] ، وفي التنزيل العزيز ورد ذكر هذا العدد في أربع وعشرين آية بينة متوزعة على بعض السور ، منها ثماني آيات في قصة النبي يوسف _ عليه السلام _ .

ويبدو أن هذه الحقائق وغيرها هي التي دفعت (ابقراط) الى ان يوجز أهمية العدد سبعة في رأيه القائل : ((ينبغي ان يكون كل شيء في هذا العالم مقدرا سبعة اجزاء ...)) .[٤٦]

وعندما نبحث في المظان الادبية والتاريخية نطالع قصة (لقمان عاد) التي احتل فيها العدد سبعة مكانا بارزا في مجرياتها ، وذالك ما تفصح عنه خلاصة أحداثها ، المتضمنة ان لقمان ((قد نودي ان قد اعطيت ما سألت ، ولاسبيل الى الخلود ، فاختر إن شئت بقاء سبع بعرات من ظبيات عفر في جبل وعر لايمسها قط ، وان شئت بقاء سبعة أنسر كلما هلك نسر اعقبه نسر ، فكان اختياره بقاء النسور وكان اسم النسر السابع (لبد)[٤٧] ، الذي طبقت شهرته الآفاق ، وصار يضرب مثلا على طول العمر ، في قول العرب

---

[٤٥] انظر : المصدر نفسه : ص١٨ وما بعدها ، وص٤٣ وما بعدها .

[٤٦] الزمن عند الشعراء العرب قبل الاسلام : ص٥٣ .

[٤٧] التيجان في ملوك حمير ، وبضمنه اخبار (عبيد بن شريه) ، وهب بن منبه ، حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٩٦٢ : ص٧٠ .

(اعمر من لبد)[٤٨] ومثلا على الفناء ايضا في قولهم : ((اتى ابـد على لبد))[٤٩] وقد استلهم بعض الشعراء هـذه القـصة ، ولاسـيما اتخاذهم (لقمان ونسره) شاهدا على ترسـيخ حقيقـة فكريـة ذات بعدين ، الاول :

استحالة الخلود ، وان الموت واقع لا مهرب منه ، والآخر : ان الدهر والقدر وراء فناء الانسان مهما طال الـزمن ، وذلـك مـا نتأمله من اشارة (الاعشى) الى هذه القصة شعرا ولاسيما قوله :

وأنتَ الذي ألهيْتَ قيْلا بكاسهِ   ولُقمانَ إذْ خيّرتَ لُقمانَ في العُمْرِ
لنفسكَ انْ تَختَارَ سَبعَةَ أنْسُر   اذا مضى نَسْرٌ خَلوتَ الى نَسْـر
فَعُمِّرَ حتى خَالَ أنَ نُسُـورهُ   خلُودٌ وهلْ تبقى النفوسُ على الدّهرِ[٥٠]

اما (لبيد العامري) فهو أقدر من أوجز ابـراز مـضامينها بابعادها الفكرية المعالجة لمعادلة الحياة والموت بشكل صريح كما في هذه الأبيات :

ولَقدْ جرَى لُبَد فادرك جرْيَهُ   ريبُ الزّمانِ وكان غيرَ مُثقَّلِ
لما رأى لُبَد النّسُورَ تَطَايرتْ   رَفَعَ القَوادِمَ كالفقير الأعْـزَلِ

---

[٤٨] المستقصى في امثال العرب ، الزمخشري ، حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٩٦٢ : ١ / ص٣٦ .

[٤٩] مجمع الامثال ، الميداني ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، بيروت ، د . ت : ٢ / ص٥٠ .

[٥٠] المصدر نفسه : ١ ص ٤٢٩ ، والابيات مما اخل بها ديوان الاعشى .

مِنْ تَحْتِهِ لُقمان يرجو نَهْضَهُ　　　ولقد رأى لُقمانُ انْ لا يأتَلي[51]

يبدو ان (النابغة الذبياني) ، قد اكتفى باللمحة السريعة لهذه القصة ، وهو في معرض تأكيده حقيقة ان الدهر مفرق للاهل والاحبة ومفسد ديارهم حتى يصيرها خرائب موحشة ، وهو نفسه الذي اتى على لبد وافناه ايضا ! اذ يقول :

أمْسَتْ خلاء وامسى اهلُها احْتَملُوا　　　أخنى عليها الذي أخنى على لُبَدِ[52]

ومن أعراف العرب وتقاليدهم ومعتقداتهم ذات الامتدادات الدينية الموروثة المقترنة بالعدد (سبعة) انهم ((جعلوا يوم السبع عيدا لهم في الجاهلية ، يشتغلون بعيدهم ولهوهم))[53].

وقيل : ((السبوع والاسبوع من الايام : تمام سبعة ايام ، التي يدور عليها الزمان في كل سبعة منها جمعة تسمى الاسبوع ، ومن العرب من يقول : سبوع في الايام والطواف – بلا الف – مأخوذة من عدد السبع والكلام الفصيح الاسبوع)) .[54]

ومما نحن بشأنه ايضا ، زعمهم ان ((عداد السليم ان تعد له سبعة ايام ، فان مضت رجوا له البرء ، وما لم تمض قيل : هو في عداده ، ويقال : به عداد من ألم ، أي يعاوده في اوقات معلومة ..

---

[51] شرح ديوان لبيد العامري ، تحقيق احسان عباس ، الكويت ، ١٩٦٢ : ق ٣٩ / ص٢٧٤ .

[52] ديوان النابغة الذبياني ، ق١ / ص١٦ .

[53] اللسان : سبع .

[54] المصدر نفسه : سبع .

وكذلك السم الذي يقتل لوقت ، واصله من العدد))[٥٥] والى هذا المعتقد اومأ النابغة الذبياني ، وهو يشبه نفسه فيما يكابده من وسواس بمن لدغته حية ، في قوله :

فَبِتُّ كأنّي ساوَرَتني ضَئيلةٌ ... منَ الرّقْشِ في أنيابِهَا السّمّ ناقِعُ
يُسَهَّدُ منْ ليْلِ التّمامِ سَليمُها ... لحلْي النسّاء في يَدَيْه قَعَاقِعُ
تَناذَرها الراقونَ مِنْ سُوءِ سَمِّها ... تُطلِقُهُ طَوْرا وطَوْرا تُراجِعُ[٥٦]

ومن أعرافهم في ولادة مولود انهم ((كانوا يسبعونه ويحلقون شعره ويذبحون عنه)) .[٥٧]

وفي بعض أشعار العرب ، ما يفصح عن عادتهم في غسل الإناء سبع مرات اذا الكلب ولغ فيه ، كما جاء في شعر ابي ذؤيب الهذلي ، ناعتا رجلا بأنه في الكذب مثل امرأة جحدت وفرت من الامر الصغير وركبت اعظم منه :

فإنكَ منها والتعذّرُ بَعْدَما ... لَجَجْتَ وشَطّت منْ فُطَيْمةَ دارُها
كَنَعْتِ التي ظَلّتْ تُسبِّع سُؤْرَها ... وقالتْ : حَرامٌ انءِ يُرجَّل جارُها[٥٨]

ونقلت الينا المظان التاريخية ، أن ((عند هبل في جوف الكعبة سبعة اقداح ، كل قدح فيه كتاب ... يستفتونها في شؤون

---

[٥٥] المصدر نفسه : عدد .
[٥٦] ديوان النابغة الذبياني : ق٢ / ٣٣ .
[٥٧] اللسان : سبع .
[٥٨] ديوان الهذليين ، الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٥ : ١/ ص ٢٦ .

حياتهم الدينية والدنيوية[٥٩] .. وذلك ((ما جعله متفردا عن بقية الاصنام – التي قيل ان عندها ثلاثة اقداح من الخشب فقط – وموصوفا باعظمها))[٦٠] وكان كثير من العرب يخضع لما تتخيره له قداحه ، على نحو ما نطالعه في قول شمعلة بن اخضر الضبي :

رَئيسٌ ما ينازِعُهُ رئيسٌ سِوى ضَرْبِ القِداحِ اذا استَثَارا[٦١]

وقليلهم من سخر بالاستقسام ، ولم يعر اهمية له من ذلك استخفاف احدهم بالصنم (ذي الخلصة) عندما لم توافق مشورة القداح هواه [٦٢].

وما زالت الى يومنا هذا أعراف وتقاليد وشعائر وطقوس ، مقرونة بسبعة ايام .. منها الاحتفاء بالعروس في اليوم السابع من نكاحها وغير ذلك كثير .

ومما يمكن ان نلخص اليه هو ان اقتران العددين (ثلاثة وسبعة) بهذه الأعراف والمعتقدات والعادات يشير الى كونهما

---

(٥٩) انظر : الاصنام : ٢٧-٢٨ ، واخبار مكة ، للازرقي ، تحقيق رشدي الصالح ، بيروت ، ١٩٨٣ : ١/١١٧ .

(٦٠) الحياة العربية في الشعر الجاهلي ، د . احمد محمد الحوفي ، بيروت ، ط٤ ، ١٩٦٢ : ص : ٣٩٧ .

(٦١) البيان والتبيين ، الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، ط٥ ، ١٩٨٥ : ٣/ص١٠٤

(٦٢) انظر : السيرة النبوية ، ابن هشام ، تحقيق مصطفى السقا واخرين ، بيروت ، د . ت : ١/ ٨٨-٨٩ .

متضمنيين معنا غامضا ، ليس من الضروري في محتواهما العددي ، ولكن في دلالتيهما اللتين تجعلانهما منطوين على عالم كامل من المعاني الخفية ، ذات الامتدادات الدينية الغيبية ليغدوا من هذا المنطلق رمزا لظواهر نفسية لا شعورية مبعثها اعتقاد المجتمعات الانسانية المتقدمة منها والمتأخرة بوجود قوى غيبية متحكمة في مصائر الناس ؛ من حيث أثرها في (سعادتهم أو شقائهم) و(فرقتهم او اجتماعهم) ، و(خيرهم أو شرهم) ولغرض استرضاء هذه القوى وكسب ودها ، كان لابد من التقرب اليها بالشعائر والطقوس التي كان هذان العددان في بعضها مرتكزا لممارستها على أرض الواقع ، ووسيلة يدفع من خلالهما كل شر أو أذى او حصول على مكسب او مغنم ، فضلا عن زعم المتعبدين ان لهذين العددين شأنا مهما عند تلك القوى التي ابتدعها خيال الانسان ، وغدت - فيما بعد- معتقدا لا جدال فيه ! .

من دون اغفال حقيقة مهمة هي اننا لايمكن حصر أي عدد في نطاق الدائرة الدينية ، ما لم يشكل جوهر بعض الطقوس او الشعائر والمعتقدات وتردده في القصص والحكايات الاسطورية والخرافية ويفصح عن مرحلة غيبية موروثة لم تستغلق اصولها الاولى ، او لم يتلاش تأثيرها ، وهذه العناصر مجتمعة تكاد تتوافر في العددين (ثلاثة) و(سبعة) ، خلاف الاعداد الاخرى المفتقدة لها - في الاغلب الاعم - اذا اخذنا في الحسبان ان هناك اعداد قد تحمل دلالات دينية ، ولكن مما تشكل استثناء لا ظاهرة عامة .

العدد ... في بعده الزمني :

قد يتيح لنا الفراغ من دراسة بعض الاعداد في إطار دلالاتها الرمزية الدينية ، النظر اليها من زاوية رصد أخرى ذات ابعاد زمنية بعد ان وضعنا نصب أعيننا حقيقتين مهمتين : اولهما : ان الزمان – كما هو معروف – له عمر مقدر او محسوب بالاعداد وثانيتهما : ان البعد الزمني للاعداد ، يفصح طرفا المعادلة الرئيسان الاول العدد نفسه من جهة ، والمعدود (الممثل) للزمن في أجزائه المختلفة ، والموقظ للشعور بجريانه او حسابه من جهة اخرى .

ويبدو أنَّ الشعراء كانوا أقدر من استخدم الاعداد من هذا المنظور في صياغة فنية ، وذلك لتمتعهم بحواس وامكانيات للادراك فريدة من نوعها ، وهذه هي مزية الشاعر الكبير الذي ((يشعر بجوهر الاشياء لا من يعددها ويحصي اشكالها والوانها .. ويكشف لك عن لبابها وصلتها بالحياة)) . [٦٣]

وذلك ما يمكن إن نتاملة في طائفة من النصوص ، لعل أوضحها ما احتوته افتتاحية معلقة زهير بن أبي سلمى - الذائعة الصيت - إذا جاء في أحد أبياتها مايشير إلى وقوفه عند أعتاب طلل الحبيبة (أم اوفى) بعد مضي (عشرين حجة) وهو يمثل أيضا زمن ظعنها عن تلك الديار وذلك في قولة :

---

[٦٣] الديوان في الادب والنقد ، عباس محمود العقاد ، وابراهيم عبد القادر المازني ، القاهرة ، د. ت : ص٢٠ .

وَقَفْتُ بها مِنْ بعدِ عِشريَن حِجّة فلأْيا عرفْتُ الدارَ بعَد تَوَهُمِ[٦٤]

وكان هذا الزمن مفسرا لدواعي شكة في الديار، وعدم التثبت من معالمها إلا بعد جهد ومشقة- لبعد العهد بها - وسببا في دروس أعلامها !

ثم يصرح لنا الشاعر نفسه ، في إطار لوحة الحكمة- وهي خاتمة القصيدة انه قد بلغ (ثمانين حولا) من عمره وذلك ما جعله يسترجع أياما هانئة ارمضتها هذه الديار، ويقر بأن من عاش هذه السنين الثمانين لا محالة إن يمل مشاق الحياة وشدائدها قائلا في هذا الشأن :

سَئِمتُ تَكاليفَ الَحياةِ وَمنْ يَعِشْ ثَمانينَ حَوَلا لا أباَ لكَ يَسْأمِ[٦٥]

وتلك هي شكوى المعمرين تعاوروا على حساب الزمن بالإعداد ، أو ذكر عدد السنين التي أرخت أعمارهم ، ليفصحوا من خلال ذلك عما ألحقه الزمن بهم، وما ألوا اليه من شيخوخة ، وما اقترن بها من الضعف والسقم والتهافت والعجز ، مع اختلافهم في رسم تفاصيل الصورة الجسدية او الذهنية التي تجسم فعل الزمن حقيقة لا مجازا . فهذا المستوغر بن ربيعة – الذي عد احد المعمرين الأوائل القائلين الأبيات في حاجة – قد سئم من طول الحياة ، إلى جانب استخدمه القيمة الحسابية للعدد ، لتأكيد ما بلغه من عمر على وجه التحديد ، عندما قال :

---

[٦٤] شرح ديوان زهير بن ابي سلمى : ص٨ .

[٦٥] المصدر نفسه : ص ٢٩ .

وَلَقدْ سئِمتُ منَ الحَياة وطولِهاَ وازددتُ منْ عَدَدِ السنين مِيئنَـــا
مئةٌ أتتْ منْ بعدها مئــــتان وازددتُ منْ عددِ الشّهور سَنينَا
هلْ مابقى إلاّ كما قد فَاتــَـنا يومٌ يكرُّ وليلة تَحَدوُنــــــــا[٦٦]

وعمرو بن قميئة هو الآخر يرسم صورة هيئته مقرونة بعدد السنين التسعين التي تجاوزها، وهو بذلك يعبر عن الموقــف الــذي يعيشه من جهة ، وما تعنيه تلك السنون من جهة أخرى ، قائلا:

كأنّي وقدْ جــاوزتُ تسعينَ حِجّــة خَلَعْتُ بها يوما عذَار لجَامي
على الراحتين مرة وعلى العَصَــا أنــوءُ ثلاثا بعدهَن قيَامــــي
رَمتني بَناتُ الدّهر منْ حيثُ لااري فَكيفَ بمَنْ يُرمى وليس بِرامِ[٦٧]

وينفرد ذو الأصبع العدواني باشارته الى العدد لا لما بلغه من سنين بل لتقبل ذهن المتلقي التأثير المباشر الذي تحدثه الشيخوخة في الإنسان في صورة شعرية نتأمل تشكيلها الفني في قوله:

أصبحتُ شَيْخا أرى الشّخصين أربعة والشّخصَ شخصين لما مسني الكبر[٦٨]

ويقرر أكثم بن صيفي منطلقا فحواه الافصاح عن سأمه مــن عدد السنين التي آل إليها قائلا

---

[٦٦] طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر القاهرة ، د. ت : السفر الاول : ص ٣٣ .

[٦٧] ديوان عمرو بن القميئة ، تحقيق ابراهيم العطية ، بغداد ، ١٩٧٢ ، ص٤٥.

[٦٨] ديوان ذو الاصبع العدواني ، تحقيق عبد الوهاب العدواني ومحمــد فــائق الدليمي ، الموصل ، ١٩٧٣ : ص٣٣ .

وإن امرأ قد عاشَ تِسعينَ حِجّةً إلى مائةٍ لم يَسْأمْ العيشَ جَاهِلُ[٦٩]

وعندما نسبر أغوار فكر الشاعر الجاهلي ، تطالعنا حقيقة مثيرة للدهشة ، فحواها أَنَّ الحياة في نظره مقسمة الى يومين اثنين لا غير ! أحدهما في الضد من الاخر، فثمة الحياة والموت ، والخير والشر ، والحرب والسلم ، والجدل والهزل ، والفرح والحزن ، والانتصار والهزيمة ، وما شاكل ذلك من التضاد بين معاني الأشياء وطبائعها.. وقد لخص الشاعر (عدي بن زيد ألعبادي) هذا التناقض في هذه الصياغة الشعرية ، إذ يقول :

إنّ يومَيْكَ يُوشِكُ اليومَ فاعلمْ أيّ يوميكَ منهما أنْ يَدُورا[٧٠]

ومثل هذة النظرة تذكرنا بالملك (المنذر بن ماء السماء) الذي كان – كما نقلت الينا المظان – قد جعل لنفسه يومين في السنة ، يجلس فيهما عند الغريين (وهما في الاصل قبران لنديميه ، قتلهما وندم على فعله) أحدهما يوم نعيم ، والاخر يوم بؤس ، فأول من يطلع عليه في (يوم نعيمه) يعطيه مئة من الابل شؤما أي سودا وأول من يطلع عليه (يوم بؤسه) يعطيه رأس ضربان اسود ثم يأمر به فيذبح ويغرى بدمه الغريان ، فلبث بذلك برهة من دهره[٧١] ،

---

[٦٩] اكثم بن صيفي – حياته وخطبه وامثاله واشعاره ، د. علي محسن ، بغداد ، ١٩٨٩ : ص١٠٨ .

[٧٠] ديوان عدي بن زيد العبادي ، تحقيق محمد جبار المعيبد ، بغداد ، ١٩٦٥ ، ق ٩/ ص ٦٥ .

[٧١] انظر : الاغاني (ط دار الكتب) : ٢٢ / ٨٦ وما بعدها .

.. ومن سوء طالع (عبيد بن الابرص) أنه كان أول مَـنْ أشـرف عليه يوم بؤسه ، وقد خيره في الميتة التي يراها مناسبة لـه فـسخر (غبيد) من هذا العرض واجابة قائلا :

وخيَّرني ذو البُؤسِ في يومِ بُؤسِهِ   خِصَالا أرى في كُلّها الموتَ قدْ بَرَقْ[٧٢]

وذلك قبل أن يأمر به المنذر ففصد ، فلما مات غذي بدمـه الغريان ، وقد ضربت العرب المثل باليومين المتضادين ، من ذلـك قولهم ((يوم لنا ويوم علينا))[٧٣] كما نلحظ هذا التضاد في معادلـة الحرب والسلم ، فتصوروا أن حياتهم مقسومة على هذين الحـدين ، وذلك منطلق قرره (سلامة بن جندل) ، وهو نابع من نظرة شمولية تكاد تغدو راسخة في وعي المجتمع الذي ينتـسب اليـة ، اذ ضـم ديوانه قوله :

يومانِ يومُ مقاماتٍ وأنديـة   ويومُ سَيْرٍ الى الأعداءِ تأويـب[٧٤]

وبامكاننا ان نستوعب أبعاد هذة النظرة على مستوى الافراد أيضا لا القبائل او الجماعات حسب ، وذلك ما نتأمله في قول قـيس بن الحدادية :

---

[٧٢] ديوان عبيد بن الابرص الاسدي ، تحقيق حسين نصار ، مصر ، ١٩٥٧، ق ٣٣ / ص ٨٨

[٧٣] مجمع الامثال ، الميداني : ٢ / ص ٤٢٦ .

[٧٤] ديوان سلامة بن جندل ، تحقبق فخر الدين قباوه ، حلب ، ١٩٦٨ : ق١ / ص ٩٤

فَيَومَاي يومٌ في الحديدِ مُسَربلا   ويومٌ مع البِيْضِ الأوانسِ لاَهيا(٧٥)

وقد نلحظ هذا التضاد في كر الجديدين (الليل – والنهـــار) فهما ايضا شطرا الحياة في دلالتهما الزمنية ، مـــن حيــث كونهمــا علامة من علامات تذكير الانسان بان حياته – في كرهما – نافذة لا محالة طال الشوط فيها ام قــصر ، وذلـــك مـــا يـــراه ذو الاصـــبع العدوانـي ،القائل :

اهلكنَا الليلُ والنَهارُ معا   والدّهرُ يعدُو مُصَمِّما جَذَعَا(٧٦)

وإنْ كانت (الخنساء) ترى في (الجديدين) زمنا محتوما ، وان الناس تسقطَ عليهما فسادها ، ملخصة هذه الرؤية في قولها :

إنّ الجَديدنِ في طُول اختلافِهِمَا   لايُفْسِدان ولكنْ يفسُدُ النّاسُ(٧٧)

أما ابن مقبل فيجعل الدهر مرادفا للزمن ، من حيث توزعه على تارتين ، تارة للموت ، واخرى للحياة ، قائلا :

وما الدَّهرُ إلاّ تَارتَانِ فمنهما   اموتُ واخرى ابتغي العيشَ أكدحُ(٧٨)

وبذلك يمكننا القول ان التضاد المستنبط من جريان الزمن ، ما كان له ان يغدو بهذا التجسيم الواضح ، بلا اعتمـــاد تلـــك المعادلــــة

---

(٧٥) قيس بن الحدادية – حياته وشعره ضمن كتاب (عشرة شعراء مقلون) ، صنعه د. حاتم الضامن ، بغداد ١٩٩٠ : ق١٥ / ص٤٤ .

(٧٦) ديوان ذي الاصبع العدواني : ق٩ / ص٥٥ .

(٧٧) ديوان الخنساء : ص٨٨ .

(٧٨) ديوان ابن مقبل . تحقيق د. عزت حسن ، دمشق ، ١٩٦٢ : ص٢٦ .

العدديه اليسيرة المفصحة عن امتلاك الشيء الواحد وجهين اثنين ، احدهما نقيض للاخر او بالضد منه .

العدد .... ودلالاته الاجتماعيه :

يبدوا ان بعض الشعراء الجاهليين قد وجد في القيمة الحسابية للعدد وسيلة فضلى في التعبير عن تجارب الحياة اليومية وخوالج النفس الانسانية ، وابراز ما يؤثر فيها من عوامل معنوية او مادية ، بكلمة اخرى كان العدد يشكل بؤرة الفكرة التي أراد الشاعر ايصالها الى جمهوره ، فضلا عن أثره في شد الانتباه الى ما يحصر في نطاقه . من ذلك ما يطالعنا في معلقة طرفة بن العبد الذي كانت حياته متأرجحة بين التفرد والانتماء ، مجملا ابعاد انفصام علاقته بقبيلته ولومها إياها ، لتمسكه بخصال وملذات اوجزها في ثلاثة أشياء لاغير ، عدها دافعا من دوافع تشبثه بالحياة ، وعدم مبالاته بالموت متى حان موعده ! وما كان لهذه الصيغة التعبيرية أن تتبلور في وعي المتلقي بهذا الوضوح والجلاء ، ويدرك ان الخمر والفروسية والمرأة هي الشغل الشاغل للشاعر ، دون (الاماني الثلاث) الى جانب اثرها في تشكيل البعد الفني للصور الشعرية التي انبثقت منها ، و المودعة في هذه الابيات :

وَلَولا ثَلاثٌ هُنَّ مِنْ عِيشَةِ الفتى ... وَجَدِّكَ لم أحْفِلْ متى قَامَ عُوَّدي

فمنهُنَّ سَبْقي العاذلاتِ بِشَربةٍ ... كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماءِ تُزْبِدِ

وَكَرِّي اذا نادى المُضافُ مُحَنَّبًا ... كسِيدِ الغَضَا نَبَّهتَهُ المتوَرِّدِ

وتقصيرُ يومِ الدّجنِ والدّجنُ مُعجِبٌ   بِبَهْكَنَةٍ تحتَ الطّراف المُعَمَّدِ[٧٩]

ومن هذا القبيل تطالعنا أبيات زهير بن ابي سلمى ، التي تقدم صيغة مثلى من التحكيم ، وتحقيق قيم العدالة ، واحقاق الحق من زاوية نظر شكلت المرتكزات (الثلاثة) بوتقة انصهرت فيه مقاطع الحق التي لا تتجاوز (القسم ، والتحاكم ، والبينة) في اوجز لفظ واوفى معنى ، وذلك في قوله :

فَإنَّ الحقَّ مَقْطَعُهُ ثَلاثٌ   يَمِينٌ او نِفَارٌ او جَلاءُ[٨٠]

ويبدو أنَّ الشاعر (مالك بن حريم الهمداني) لم يجد ما يتعلل به بعد أفوُل شبابه واشتعال رأسه شيبا ، غير إعلانه التمسك بمناقب اربع ، فهي ذخيرته لما بقي من سني عمره ، ووسيلته في اثبات وجوده ، واعلاء شأنه ، ومتكأه ، في تنظيره الصيغة التعبيرية المفصحة عن طموحه الانساني في الوجود ، وقالبها الفني الذي ساقها فيه سوقا لطيفا وعلى نحو مؤثر وممتع ، استدر فيه تعاطف جمهوره وهو مستمع الى مفاخرة شاعره بمناقبة الاربع هي (النجدة ، والقرى ، والعفة ، والكرم) في قوله :

فإنْ يَكُ شَابَ الرأسُ مني فأنّني   أَبيتُ على نفسي مَناقِبَ أرْبَعَا

فواحدةٌ : أنْ لا أبيتَ بِغِرَّةٍ   اذا ما سَوامُ الحيِّ حولي تَضَوَّعَا

وثانيةٌ : أنْ لا أُصَمِّتَ كلبَنَا   اذا نَزَلَ الأضيافُ حِرْصا لتودعَا

وثالثةٌ : أنْ لا تُقَذَّعَ جارتي   اذا كان جارُ القومِ فيهم مُقَذَّعا

---

[٧٩] ديوان طرفة بن العبد ، تحقيق كرم البستاني ، بيروت ، ١٩٥٣ : ص٣٢ .

[٨٠] شرح ديوان زهير بن ابي سلمى : ص٧٥ .

ورابعةٌ : أنْ لا أُحَجِّلَ قِدْرَنا   على لحْمِها حينَ الشتاءِ لنَشْبَعَا[٨١]

ولعل لبيد العامري وجد في دلالة رمز (ام البنين الاربعة) أفضل صيغة ينطلق منها فخره الجماعي بالأم ، وتأكيد احترامهم لها ، وابراز توحد كلمة ابنائها (الاربعة) الى جانب الفخر بانتسابهم الى اب واحد ، في صياغة فنية تساوق طرفها في قوله :

نحنُ بنُو أُم البنين الاربعة

ونحن خير عامر بن صعصعه[٨٢]

وعمد بعض الشعراء الى تصوير الصراع والتضاد القائم في النفس والحياة والاشياء ، في معادلة ذات طرفين او قطبين ، أحدهما بالضد من الآخر ، توضح أبعادها في قول عبد بن قيس بن خفاف :

واذا تَشَاجَر في فؤادِكَ مرةً   أمرانِ فاعْمَدْ للأعفّ الأجْمَلِ[٨٣]

حتى ان الشاعرة (صفية الباهلية) لم تجد أفضل صيغة تعبيرية في رضاء أخيها من تشبيه نفسها واياه بغصنين مثمرين قبل أن يفسد الزمن احدهما ، ويترك الاخر ، في انتظار افساده ، اذ تقول :

---

[٨١] الاصمعيات ، الاصمعي : تحقيق احمد محمد شاكر ، وعبد السلام هارون ، مصر ، ط٤ ، ١٩٧٦ : ق١٥ / ص٦٤ .

[٨٢] شرح ديوان لبيد العامري : ص٣٤١ .

[٨٣] المفضليات ، المفضل الضبي ، تحقيق احمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ، مصر ، ١٩٦٤ : ق ١١٦ /ص ٣٨٥ .

كُنـــّا كَغُصنينِ في جُرثُومة سَمَقَا حِينا بأحسنِ ما يَسْــمُوله الشَّجَرُ
حتى اذا قيل قدْ طَالتْ فروعُهُما وطابَ فيآهُمــا واستُنظِرَ الثَّمرُ
اخنى واحِدِي رَيْبُ الزَّمانِ وما يُبقي الزّمانُ على شيء ولا يَذَرُ[٨٤]

ونلمح معطيات استخدام العدد في صياغة فنية شعرية عنــد الممزق العبدي اذ صور لنا تشاؤمه من الموت وحتميته حتــى وان كان في رعاية حازيين وكاهن ، بعد ان وقر في النفوس أنَّ واحــدا من هؤلاء بتمائمه ورقيه كفيل بدفع الشر والاذى ، فكيف اذا كـــانوا ثلاثة ! ذلك ما اودعه في قوله :

ولو كانَ عِنْدي حَازِيَانِ وكَــاهنٌ وَعُلّــقَ أنحاســاً عليّ المــنُحسُ
اذنْ لاتتنِــي حيَثُ كنــت منيتي يَخُــبُّ بهــا هَاد اليَّ مُغَفْرِسُ[٨٥]

نلخص مما استشهدنا به من ابيات شعرية – من دون اغفالنا ان هناك شواهد أخرى تصب فـــي هـــذا المجـــرى وتكـــاد تغـــدو نظيرا لها – الى ان العدد قد وفر للـــشعراء صـــيغة للتعبيـــر عـــن أفكارهم ، وتجاربهم الحياتية ، ومعالجة شؤون مجتمعهم من الجوانب الاجتماعية والخلقية والنفسية فضلا عن امتلاكه رموزا دينية عكست بعض عقائد المجتمع وتقاليده وأعرافه وطقوسه وشـــعائره ، وبعـــدا زمنيا ذا حساب للزمن في جريانه وكينونته من جهة ، ومقدارا للعمر

---

[٨٤] عيون الاخبار ، ابن قتيبة (ط دار الكتب / مصورة) ، مصر ، ١٩٦٤ ، ٧/٦٦ ؛ وانظر :شرح الحماسة ، للتبريزي : ١/ص٣٩٤ .

[٨٥] حماســة البحتــري ، البحتــري ، مصــر ، ط١ الاولــى ، ١٩٢٩ ، ت٤٤١/ص٩٧ .

الذي بلغه الانسان في شوط الحياة ، وما تفعلــه الــسنون الطــوال المعدودة في تصوير هيئته وتقلبه من حال الى حال من جهة اخرى .

وقد لا نغالي إن قلنا ان العدد لفظا وصــياغة فــي دلالاتــه المختلفة قد أسهم في لملمة أشتات المضمون الفكري ، وحدد ملامــح الصورة المودع فيها على نحو أشعرت في نفــس المتلقــي المتعــة والفائدة والتأثير والاستجابة بعد ان جعل الشعراء من هذا العدد اثــرا فنيا مشحونا بالاحساس والعاطفة والخيال .

أسئلة الخطاب الفكري النهضوي العربي

الذات العربية إزاء ذاتها.. إزاء الآخر

وليد خالد أحمد حسن

الملخص :

يهتم البحث بأسئلة الخطاب النهضوي العربي ، التي كان التأسيس الاول لها قد وضع في القرن التاسع عشر ، بما شكل رؤية نظر الى الواقع من خلالها ، وفي ما صاغ لهذا الواقع من توجهات تمثلت في مجموعة من الاسئلة التي تقدم لها النهضويون الاوائل الى انفسهم والى الواقع من حولهم ، مقدمين فيها تصوراتهم لمستقبل الامة لكي تنهض بمشروعها القومي الجديد حيث كان سؤال العلاقة بالأخر / الغربي الاكثر اهمية والأشد التباسا .

المقدمة :

هل تعني عودة اللغة التي اعتمدها الفكر النهضوي العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى واجهة الاهتمام من قبل مفكري بداية القرن الواحد والعشرين ومثقفيه :- أن دورة الزمن تعيد نفسها بكل ما حملت وهل هذا الاستئناف لما كان وانقطع ، يمثل تصويباً لمسار العصر الجديد ؟ وهل أن تلك الأفكار وذلك الفكر هما البنية الحية في ثقافتنا العربية الحديثة التي بدأت أواسط القرن التاسع عشر لتشهد تناميها الفعلي بروح ثورية انقلابية ، في النصف الأول من القرن العشرين ، وترسم تراجعاتها ، التي رهنتها بتراجع المشروع القومي خلال النصف الثاني من القرن العشرين ؟

وهل هذه العودة إلى الجذور الحية ، الثقافية والفكرية ، تعبر عن رغبة ودعوة أكيدتين إلى إحياء المشروع القومي العربي بالعودة إلى منطلقاته

الفكرية التي جرى تجميد بعضها ، والقفز على بعض آخر منها ، ومحاصرة بعض ثالث بمشروعات بديلة غربية أو تصب في المشروع الغربي ؟

وهل صخب العولمة وهي تملأ أسماع الإنسانية بضجيجها ، وبأصوات تضخيم مخاطرها وما تحمل من تهديدات للذاتية القومية ، وللهوية التاريخية ، ولتراث الأمم الحضاري ، وهو الذي يدفع اليوم في مثل هذا الاتجاه :- معرفة الذات بمعرفة تراثها وبما أسست عليه كيانها الحديث من أرضية فكرية وسياسية ، وبما اقترحت لمسيرته من منطلقات ؟

وهل في عودتنا إلى تراثنا النهضوي العربي قد اكتشفنا أن تلك اللغة التي تحدث أو كتب بها روادنا النهضويون هي اللغة الصالحة ، أو التي لا بديل عنها ، موقفا من العصر ، وتحديدا للمفاهيم والمنطلقات ، وأساسا لبناء الرؤية الجديدة ، بل هي الأساس والمنطلق في إنشاء فكر عربي جديد يتمتع بامتياز صفاء الرؤية ووضوح القصد ؟

هل تراننا ، في هذه العودة لتجديد الحديث في قيم ومبادئ وفكر وأفكار سبق التأسيس لها . كما أسسنا بها لعصر عربي جديد ، نحاول بلورة لحظة استثنائية في التاريخ العربي ، وفي تاريخية مواجهات الفكر العربي، مؤملين التوصل إلى صيرورة تشكل توجهنا الجديد في الفكر العربي المعاصر ، بديلا لتيارات التغريب ، والتوفيقية ، والإسلامية ، وأخيرا العولمة ، التي أصبحت تمثل تيارات فعلية في الفكر والثقافة العربيين ولاسيما المعاصرة ، في واقع تشتت الخطاب القومي ، بفعل الأنكسارات التي شهدها الواقع القومي في الحقبة الأخيرة من القرن العشرين (١) ؟ .

---

(١) ماجد السامرائي- الفكر العربي من اشكاليات النهضة الى اشكاليات الحداثة، مجلة الاقلام (بغداد)، العدد ٤ (تموز – اب/٢٠٠١)، ص٣.

على تلك الأسئلة / الحقيقة ، تأسس السؤال الفكري النهضوي ، متخذا لحظة البدء من الذات في مواجهة واقعها ، بناءا على تمثل هذه الذات واقعا آخر هو تقدم الآخر / الغربي ، الذي كان لاحتكاك هذه الذات به أن ولدت من عوامل الحركية فيها ما كان كفيلا بإنهاء مشكلة التأخر / التخلف . ولقد جعل الفكر من واقعه (وقتئذ) هذا لحظة البدء الفعلية .

ولكن ، في ضوء هذا ، هل في مقدورنا الكلام على سؤال عربي للنهضة ؟

عندما نتكلم في المشروع النهضوي العربي أو عـن الخطاب النهضوي ، فإن ما يهمنا في الأساس هو الإطار الفكري لهذا المشروع الذي كان التأسيس الأول له قد وضع في القرن التاسع عشر ، بما شكل من رؤية نظر إلى الواقع من خلالها ، وفي ما صاغ لهذا الواقع من توجهات تمثلت في مجموعة من الأسئلة التي تقدم لها النهضويون الأوائل إلى أنفسهم وإلى الواقع من حولهم ، وقد استخلصوها من طائفة من المعايير الفكرية والاجتماعية والحضارية والسياسية ، مقدمين فيها تصوراتهم لمستقبل الأمة ، لكي تنهض بمشروعها القومي الجديد .

فإذا كان سؤال النهضة قد استخلص بعض معايير الحداثة ، وسؤال الحرية قد واجه الاستبداد والاستعمار ، فان سؤال العلاقة بالآخر / الغربي كان السؤال الأكثر أهمية والأشد التباسا ، ذلك أن العرب قد عرفوا في هذا الغربي أول ما عرفوا وجهه الاستعماري ، إلا انهم أرادوا أن يبعدوا عن هذا الوجه القبيح بعده الآخر ، الثقافي والحضاري ، الذي كان يهمهم اكثر من سواه ، فيتعرفوا من خلاله ، إلى أسرار تقدمه ، ذلك انهم أدركوا ، عبر الطهطاوي والرحالة العرب الآخرين الذين تلامسوا مع الحياة في الغرب الحديث ، أن معرفتهم العصرية ينبغي أن تتأكد من خلال معرفة المفهومات والثقافات التي عرفتها تلك المجتمعات الغربية ، وان يكون التواصل معها

تواصل تفاعل انتقائي لا تواصل أخذ عشوائي وتقليد يضر بالذاتية الثقافية والحضارية العربية . هذا من جانب ، ومن جانب آخر أن لا يتركوا لنزعة الهيمنة في الثقافة والحضارة الأوربية أن تتحول نحوهم بنزوعها الاستعماري فيتقبلوها تقبل استسلام لروحها وامتثال لمنطقها ، بل كانوا قد نشدوا منها وجهها الثقافي / الحضاري الخالص ، داعين إلى أن يكون لنا ، من خلال تطورنا وتقدمنا ، إسهامنا في تحديث العصر وبناء واقع فيه ، وهو ما وجدوه يتطلب معرفة افضل وأوسع بالغرب .[٢]

لقد واجه العرب خلال القرنين الماضيين – التاسع عشر والعشرين – ولا سيما مطلع القرن التاسع عشر ، مهمات التغلب على مشاكلهم الداخلية والتحرر من تعسف الحكم العثماني ، ثم الغزو الأوربي الاستعماري ، كما كان عليهم أن يواجهوا مهمات توحيد المجتمع وبناء نظام أفضل ، كل من زاويته الخاصة وعلى أساس انتماءاته ومصالحه ومستويات الوعي التي تشكلت لديه . ولكن ما أن تم لهم ذلك ظنوا انهم سينعمون بالاستقلال ، حتى وجدوا أنفسهم يقاومون هيمنة أوربية تصر على تجزئة وطنهم واستنزاف ثرواته . وكان بين أشرس ما واجهوه بشكل خاص ، مقاومة الاستيطان في الجزائر وفلسطين .

وما أن بدأوا يحصلون على الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية في النصف الثاني من القرن العشرين حتى وجدوا أنفسهم معرضين للهيمنة الأمريكية ، وما زال العرب يعانون هذه المشكلة ونتائجها السلبية حتى يومنا هذا . وخلال ذلك كله لم يكن الصراع الداخلي مع الذات في

---

[٢] ماجد السامرائي– البحث عن جوانب جديدة لأسئلة النهضة ، مجلة الاقلام (بغداد) العدد ٥ (ايلول– تشرين الاول/ ٢٠٠٢)، ص٣ .

مجابهة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أقل قوة من الصراع مع الآخر.[٣]

وسط هذا الخضم نشأ الفكر النهضوي العربي ، في مرحلة انتقالية نتجت في البدء من حصول انحلال تدريجي في الخلافة العثمانية وصعود أوربا ، وهو ما عزز من قدراتها على تهديد المنطقة ودمجها في النظام الاقتصادي العالمي ، فنتج عن ذلك قيام تناقضات داخلية جديدة . واقتضى ذلك حدوث جدل بين المفكرين العرب كل من منطلقاته وانتماءاته الخاصة حول قضايا الهوية / الذات ، والتاريخ / التراث والنهوض .. استجابة للتحديات التاريخية الجديدة .[٤]

في سياق هذه المواجهات الداخلية منها والخارجية ، يمكن أن يقال إن الفكر النهضوي العربي بتياراته ... بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذ يتشكل تدريجيا من خلال مقاومة الهيمنة الأوربية وفي الوقت ذاته ، من الاحتكاك الثقافي وانتشار التعليم الحديث ، وهو ما ساعد بدوره ، على قيام الجمعيات والمنتديات الثقافية والحركات السياسية والاجتماعية المتصارعة .

في هذا السياق توالت الأسئلة الفكرية من مواقع مختلفة بل متناقضة التي على أساسها تشكلت تيارات الفكر النهضوي العربي المختلفة حول معرفة الذات وفهم الآخر :-

ـ ما السبل الفضلى للخروج من حالة الركود والانحطاط والتخلف والجهل إلى حالة الحركة والتقدم والعلم والوعي والقوة ؟

---

[٣] حليم بركات- المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الاحوال والعلاقات، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٨١١ و ٨١٢.

[٤] المصدر نفسه، ص٨١٦.

ـ ما موقفنا من النظام السياسي العربي السائد ، وكيف يمكن إصلاحه أو تحوله ؟ كيف نحرر أنفسنا من هذا النظام ونقيم نظاما بديلا يتجاوب مع رغبات الشعب ويمثل إرادته ويستند إلى قانون يتساوى أمامه المواطنون كافة ، من دون تمييز ، وبصرف النظر عن الانتماءات المتعددة ؟ كيف التغلب على الاستبداد ؟

ـ ما العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؟

ـ كيف تتحقق العدالة الاجتماعية ؟ ما هي وسائل التغيير ؟ من يعمل من أجل التغيير ومن يقاومه ؟

ـ أنحافظ على الخلافة الإسلامية والثقافية الدينية أم نستقل عنها ، ونقيم مجتمعات قومية علمانية ؟

ـ كيف ننهض من كبوتنا ونصلح حياتنا ؟

ـ ما طبيعة الضعف والخلل في الشرق وما مصدر قوة أوربا ؟

ـ كيف يكون التعامل مع الغرب وما طبيعته ؟ أو كيف يكون التعامل مع الحضارة الغربية ؟ ـ أنقبل على الثقافـــة الغربية أم نرفضها كليا أو جزئيا ؟

ـ كيف تكون الاستعارة من الغرب من دون التخلي عن الأصالة ؟

ـ أنحدد هويتنا على أساس ديني أم عرقي أم قومي علماني أم طبقي ؟

ـ أنصلح المجتمع بالدين أم بالعلم ؟

إن الأسئلة هذه التي أثارت نقاشات حادة خلال تاريخ تطور الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر ، لم تتوقف بانتهائها . وقد تنوعت محاولات الإجابة عنها في إطار التحديات والمجابهات الخارجية والداخلية

فتكونت بمرور الوقت تيارات فكرية واضحة المعالم، دينية محافظة ومنفتحة ، وتحررية تحديثية (ليبرالية) ، وثورية نقدية تقدمية ... .[٥]

إذا ما تمعنا اكثر في أسئلة النهضة هذه سنجدها متلازمة مضمونا في ما تسعى إلى أحداثه على أرض الواقع : -

فسؤال الحرية الذي هو عن حرية الرأي والتعبير ، وحرية الفكر والوجود يشكل الأساس والمنطلق لسؤال التقدم . إذ لا تحقق للتقدم بدون حرية ، ولا معنى للتقدم من غير حرية .

وسؤال العلاقة بالآخر / الغرب ينصرف إلى بناء المجتمع العصري والأخذ بمفهوم الحداثة في ما يتطلع إليه المجتمع والأمة من : تحرر من الاستعمار ، واستقلال في الموقف ، وإقامة الحوار الثقافي والحضاري مع الآخر / الغربي على أساس الوجود الإنساني المشترك ، والحق ، والقانون بديلا عن الهيمنة والاتباعية والاستتباع .

وكان الهدف والغاية عند النهضويين الأوائل من إثارة مثل هذه الأسئلة هي :- الخروج من حالة التخلف ، وبناء المجتمع النهضوي الشامل ، فكرا وثقافة ، وتوجهات إنسانية .

ولعل هذه الأسئلة التي شكلت الإطار العام للبنية النهضوية والمشروع النهضوي العربي ، هي المساهمة الرائدة للجيل الأول ، بما شكلته من أرضية فعلية له ، أو وفرت من ممكنات واقعية لتنهض عليها حركة الفكر ، وتستقيم الأفكار الخاصة ببناء واقع مجتمعي جديد يتخلص من عديد الملابسات الفكرية والتاريخية ، ويوجد سياقات للرؤية والعمل ، تتحقق بها الإجابة الفعلية والعلمية عن مثل هذه الأسئلة .

---

[٥] المصدر نفسه ، ص ٨١٦ و ٨١٧ .

بل الأهم في هذه الأسئلة ، أنها لم تكن أسئلة مجردة ، وإنما جاءت أسئلة ترسم توجهات ، وتقترح مسارات ... وقد انخرط النهضويون أنفسهم بفكرهم وعملهم ، لتكريسها في صيغة أطروحات لمجتمع الغد.

إن القرن التاسع عشر كان قد شكل البداية الفعلية والحقيقية لانطلاقة الفكر النهضوي العربي ، فذلك لأنه كان عصر إعادة اكتشاف الذاتية الفكرية والثقافية ، والحضارية ، وما تتعين فيه تاريخيا في مجالات المعرفة هذه المعرفة التي ستكون وسيلة هؤلاء المفكرين النهضويين لإبداع تاريخ عربي جديد ، وفتحا للطريق إلى عصر الحداثة ، وما عمد إليه ، هؤلاء المفكرون من جعل الحياة والفكر وتجليات التفكير عنده مرتبطة بالتاريخ فذلك لأنهم أرادوا لمشروعهم ، الثقافي والفكري والحضاري ، أن يكون عربيا حيث تطورت عروبته لتصبح فكرا قوميا ، عمد ، من جانب تاريخي ، أن يستعيد التطابق بين التاريخ والحياة ، ومن جانب الحاضر – تحقيق التطابق بين الحياة ومشروع الإنسان العربي المستقبلي فيها ، وفي هذا المجال كانوا قد جعلوا من المعرفة طريقا للعمل .

من هنا ، تعين المعنى التاريخي لعملهم في إبعاد اتصال عقل الأمة بالعالم مباشرة ، من دون الاعتماد على ما ساد من عقائد اعتمادا أساسيا في تفسير حركة التاريخ . لقد كانت هناك الأمة / الوجود ، الحضارة / الثقافة وسيلة المرور بقنوات التاريخ ومعاينة حركته .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر : – حاول هذا الفكر ، وعمل المفكرون النهضويون على التخلص من عديد الوثوقيات ، تاريخية كانت أم فقهية / مذهبية . وبذلك كانوا قد حققوا لهذا العقل النهضوي مرونة الحركة . سنجد هذا الفكر مرتبطا جذريا بما من شانه بناء أو المساعدة في بناء ذاتية عربية جديدة ثقافية – فكرية وحضارية وتاريخية – تتجاوز أو تهدم تلك

الذاتيات التقليدية التي ساعدت عصور التأخر العربي التي كانت عصور انسحاب فعلي من التاريخ على تكريسها ، وصولا في النهاية ، إلى بلورة جوهر عقلاني في الفكر والنظر ، بوجه خاص .[٦]

وحين شرع الوعي النهضوي العربي ، منذ منتصف القرن التاسع عشر ، يبحث عن ذلك الوجه الغائب من أفق حاضره ، الذي كانت قد شكلته بقسماته البارزة وملامحه ، الثقافة العربية في منجزها الحضاري ، اتجه هذا الوعي ، أول ما اتجه ، إلى تراثه القومي .

وإذا كانت بعض اللفتات قد ندت ، من هنا وهناك ، تبحث في وجه العالم عن قسمات يمكن أن نجد فيها ما يمكن أن يقوم عليه أساس جديد للعلاقة ، باستعادة ما يمكن أن ندعوه بالصلة المنقطعة بين الإنسان في واقعه الحاضر وكينونته الفكرية والحضارية ذات العمق التاريخي فإن تراثنا النهضوي ، بما انفتح عليه من آفاق ، أو فتح من آفاق جديدة بوعي جديد، كان ان حقق نهضة فعلية للعقل العربي ، دافعاً إياه ، في حماس ذاتي ، لبناء المستقبل على الصورة التي تعيد الأمة ، بحيوية عقلية متجددة ، إلى ما تتمثل فيه من واقع حضاري .

ولعل السؤال النهضوي الحقيقي الذي بثه مفكرونا النهضويون في القرن التاسع عشر هو : كيف نتقدم؟ وإذا كان هذا السؤال ، قبل أن يتبينه مفكرو القرن العشرين ، لفه كلام كثير ، فإن ما انبثق عنه ، من بعد ذلك ، لدى أكثر من مفكر عربي كان مهما للغاية .

---

[٦] ماجد السامرائي- تلك الافكار الحية، دعوة الى اعادة قراءتها، مجلة الاقلام (بغداد) ، العدد ١ (كانون الثاني – شباط/ ٢٠٠٢) ، ص٤ و ٥.

إلا أن القضية على وضوحها غرقت في كلام سجالي لم يؤد إلى شيء أكثر مما أدى إلى تعطيل المشروع النهضوي العربي ذاته عن التحقق ، ذلك أن الرؤية الأساسية التي كان يمكن أن تعاود السير على طريق التقدم ، انسحبت لتحكم واقع المجتمع العربي بمزيد من العقم الذي أنتجته الأصوليات الجديدة ، وكان مما في ذلك هو تبدد هذه الرؤية الأساسية بتعطيل السؤال أو نفيه ، ووضع كل شيء في حاضرة الجواب الجاهز، حيث قيل :- إن تراثنا يعرف كل شيء ولذلك فإنه يمكن أن ينوب عنا .

لقد أدرك مفكرونا النهضويون ذلك ، وأدركوا معه أن قوة الإنسان في عصره من قوة السؤال الذي يواجه به هذا العصر . إلا أنهم كانوا محاصرين بهذا الفهم للتراث وبالمؤسسة معا . ومع ذلك فتحوا طريقا نفذوا منها إلى ما كانوا يريدون من طرح للسؤال . وكان ذلك من خلال تحليلهم الأجوبة التي قدمها لهم هذا التراث ، وغوصهم عميقا فيها . ولم يكن ذلك بالأمر السهل . فنحن لكي نحلل إنما نتقدم بقضايانا التي نعيش أو نواجه . وهذا يتطلب تغييرا في النظام المعرفي الذي هو ، بحسب عرف المؤسسة ، نظام قبول ، وكل خروج عليه يعد انحرافا ، والانحراف مروق ، والمروق ردة ، وعقاب الردة القتل .

من هذا كان البحث في الحرية ، وفي حرية الفكر أمرا أساسيا . وفي هذا البحث كان لابد من السؤال، بل إن السؤال هو الشرط القائم لعملية البحث هذه ، وكان البحث في (طبائع الاستبداد) أول سؤال خرق السائد ، وخرج على المألوف ، ليقول بشجاعة :- إن الاستبداد مؤسسة . ولعل أهمية هذا الطرح انه جاء من داخل بنية الثقافة العربية ، وتوجه إلى صميم المؤسسة التي تفترض ، هي نفسها ، قيامها على عنصر من عناصر هذه الثقافة تحكم بأسمه.

ولعل هذا السؤال ، العنيف في قوته ظاهرا وجوهرا قد مثل في حينه شكلا من أشكال التقدم . وقد كان مفكرونا النهضويون حين توجهوا مثل هذا التوجه ، قد وجدوا في أنفسهم القدرة على الرؤية الصحيحة والسليمة فضلا عن إحساسهم بامتلاك إرادة التغيير .(٧)

إن السؤال (النهضوي) يعيدنا إلى البحث في أساسيات هذا الفكر ، في ما انطلق منه ، وفي ما أسس عليه ، وفي طبيعة ما اتخذ من توجهات صاغها في خطابه ولا نقول صاغت خطابه انطلاقا من اللحظة المعاصرة التي هو فيها .

ولم يكن سؤال النهضة خارج السياق التاريخي للمشروع النهضوي العربي الذي كانت بدايته بداية فكرية وأساسه كذلك ، والمنطلقات التي اتخذ فقد كان الهدف والغاية هو :- دخول العرب في العصر الحديث ، أمة لها ثقافتها ذات العمق الحضاري ، وتاريخها الذي يعزز وجودها ، ولغتها وإنسانها ، وكان هذا السؤال ، في حركيته التاريخية الجديدة ، عربيا ، سواء بالمشكلات التي تبناها أم بالآفاق التي عمل على أن يفتحها لعقل عربي جديد في واقع عربي جديد . ولم يتأرجح هذا السؤال بين واقع عربي ومرجعية غربية إلا في مرحلة تالية ، مع الجيل النهضوي الثاني في بدايات القرن العشرين ، إذا أصبح هم هذا الجيل ، تحقيق الاختلاف من خلال البحث في فكر مختلف . إذ بدا كما لو أنه غير مقتنع بتلك الأجوبة التي قدمها الجيل النهضوي العربي الأول ، ليعدها من قبيل الأجوبة التقليدية . وهنا عمد إلى خلخلة البعد التراثي في هذه الثقافة العربية ، ومن ثم تقديم ما يمكن أن يدعي بديلا موضوعيا يستمد أصوله من مرجعيات أخرى مغايرة كل

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣ و ٤.

التغاير ، أو في إعدام الوجود الثقافي والفكري العربي ، والإنكار عليه القيام بأي دور جديد ، ونفي صلاحيته لأن يكون خلفية موضعية تستند إليها الاطروحات الجديدة في ما ترسم من طريق أو تفتح من آفاق الفكر والتفكير ، وكان البديل هو :- القول بمطلقية الحضارة الغربية وثقافتها والأساس المعرفي الجديد الذي تقدمه من أجل نهضة جديدة لا يعيقها واقع كان ، ولا يحد من مدياتها تراث ، عقلانيا كان أو غير ذلك ، إلى تأرجحات بين التيارات في إطار توفيقية قاتلة .

غير أن السؤال النهضوي العربي لم يكن بعيدا ، أو غريبا عن السيرورة الحضارية الجديدة في أفقها الإنساني العام ، فهو فضلا عن عدم معاناته من أزمة (تراث / حداثة) التي حاول بعض من طرفين مختلفين رؤية وتوجها أن يعلق عليها تطرفاته (إن باتجاه التراث – العودة الكلية إلى الماضي – أو باتجاه الحداثة – محاولة الأخذ بتيارها الغربي والتبعية المطلقة له ...) كان اللحظة التاريخية بوجه أساسيّ ، لذلك السؤال ، هي المحرك لسؤاله الحقيقي والمنطلق للأسئلة الأخرى جميعا : - كيف نتجاوز التأخر ؟ مع تحديد الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها الخطاب النهضوي العربي .

هنا ، تأكدت لنا ملاحظة مهمة ، وهي :- إن المفكرين النهضويين العرب الأوائل قد انشغلوا بهموم وضع ستراتيجية عربية جديدة للفكر المعلن من قبلهم ، وللتفكير بواقعهم من أجل تجاوز تأخره وإنهاء تخلفه ، وبناء واقع ثقافي أنساني وحضاري تاريخي جديد يليق بأمتهم ، بما لها من ثقافة ذات عمق أنساني واضح ، وتاريخ له أبعاده الحضارية المتميزة . وهم إذ أكدوا الشخصية / الهوية العربية ، لم يكن ذلك رد فعل على نزعة التمركز الأوربي

على الذات وإنما كان من أجل تعيين واقع النهضة المطلوبة ، بما للأمة من خصوصية الوجود والثقافة والتاريخ .

هذا من جانب ، وعلى أساس هذه الرؤية / الموقف ، من جانب آخر ، لم ينشغل النهضويون الأوائل عن مشروعهم النهضوي ، بآفاقه ومحدداته ، بمقارعة الغرب ، كما حصل في حياة الجيل النهضوي الثاني بل انصرفوا إلى تلك الأسئلة الحقيقية التي كانت مستلبة من نفوسهم وواقعهم ، وعملوا على بناء واقع نهضوي جديد ، خطاب يجمع بين التراث في أصوله الرفيعة المتخطية لزمنها ، والحاضر في ما يراد له من صور التحديث ومقومات الحداثة .

صحيح أن هذا الجيل لم يصطدم كما اصطدم الجيل الثاني بالظاهرة الاستعمارية الغربية، التي جلبت معها كل معدات الاحتلال :- من أسلحة احتلال الموقع إلى ثقافة احتلال العقل ، إلا أن ما كان في مخطط هذه الثقافة الاستعمارية لتكريس واقعها على هذه الأرض الجديدة ، هو :- البدء بتشتيت توجهات الخطاب النهضوي العربي ، وتفتيت مقوماته الأساسية ، وقد استطاعت بما امتلكت من منهجيات أن تحقق هدفين في أن واحد :-

<u>الأول</u> - أخرجت هذا الخطاب النهضوي العربي من لحظته الخاصة بجذريتها وشمولها ، إلى واقع آخر يتحدد في المساءلة عن موقعه في إطار السياق المعرفي الجديد الذي تمثله الثقافة الغربية الحديثة بتراث عصر الأنوار، وبموجبات الحداثة المتعاقبة فيها ، وبطابعها العقلاني الذي خاض ويدعو إلى خوض المغامرة الفكرية الجديدة ، وكان ذلك إخراجاً للثقافة العربية من حيز التفكير ببناء ذاتها الجديدة من خلال ذاتها التاريخية ، إلى نطاق معرفي مبين على العلوم ، حاضر الثقافة الغربية وواقعها الراهن ، أكثر مما هو بناء المجهول .

الثاني – ما أنشأه ذلك ، أو ساعد في تكوين قطب معارض لهذا الذي تجاوز حالة المفكر به إلى الواقع الماثل. ولعل نقطة الخطأ القاتل في هذا التوجه هو أن الفكر العربي ، الذي تكون في إطار هذه الرؤية / الموقف ، لم يتخذ سبيله إلى الجدل والحوار مع الآخر وإنما تقدم ، بديل ذلك ، بأطروحة التعارض الحتمي بين العرب والغرب . وقد تم ذلك في فضاء محاصر أو مهيمن عليه من قبل هذا الآخر الغربي.[٨]

من زاوية أخرى للنظر ، أي أن أسئلة النهضة هذه قد تقدمت بمشروع واضح ، وفي الوقت نفسه عمدت إلى نفي نقيضه ، فجاءت في جانب غير يسير منها ، حاملة لرؤية عقلانية شكلت الأساس الأول للنزعة العقلانية في الفكر العربي الحديث ، وهي المهمة الفكرية التي سيضطلع بها الجيل النهضوي الثاني مع البدايات الأولى للقرن العشرين ، في مشروع يتوجه بالفكر إلى الواقع ، ويبلغ بذلك مدى أبعد من سابقه ، وأكثر صرامة ، وتحديدا في عديد المفهومات التي وضعوها موضع الرؤية بأبعادها وما لها من آفاق .

وإذا كان الجيل النهضوي الثاني قد انتظم فكرا اشد وضوحا – تحررية تحديثية (ليبرالية) على النمط الغربي ، أو عربية تأخذ بمثل التاريخ والحضارة العربية – فإن عددا من أهم مفكري هذا الجيل قد عمد إلى تكريس – الغرب الفكري والثقافي – في الثقافة العربية ، وقد وجد فيه نموذجا حيا للنهضة ، فضلا عن عامل الاستلاب الثقافي الذي كان له تأثيره في فكرهم

---

[٨] ماجد السامرائي – الفكر العربي من اشكاليات النهضة الى اشكاليات الحداثة ، مصدر سبق ذكره، ص ٤ و ٥.

وفي تحديد توجهاتهم ... إلى الحد الذي أخذ فيه على بعض الأسماء من هذا الجيل نزعته اللا – تاريخية بمعنى من معاني (اللا – تاريخية) .

إن اندفاعة عدد من المفكرين العرب ولاسيما في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، باتجاه الفكر الأوربي التحرري التحديثي ، ومحاولة وضع أسس واضحة له في واقع الفكر العربي ، لم يكن إلا بحثا عن طريق التنوير الذاتي . وتأكيدا لفكرة الحرية ، في المستوى الفكري في الأخص ، وتأطير لصورة حياة تضم من شمول الفكر والتفكير ما يجعل لقضية التقدم فيها ، مساراتها الواضحة . وفي هذا التوجه من المفكرين التحرريين التحديثيين العرب نجد تأثير الثقافة الأوربية والفكر الأوربي واضحا .

وقد وجد الفكر النهضوي العربي نفسه أمام ثلاث قضايا أساسية وجوهرية واجهها جميعا وفي مستويات مختلفة ، من خلال موقف فكري بدت فيه الرؤية السياسية أحيانا واضحة التوجه متبلورة الاتجاه :-

١ – في المستوى الفكري / السياسي كان هناك موضوع الاستبداد السياسي الذي مثلته السلطة الحاكمة والذي تحقق كلياً بغزو الاستعمار الغربي للوطن العربي وقيام الأنظمة التابعة له.

٢ – تحرير العقل العربي من الثوابت والخرافات التي علقت به فحدت من قدراته الفكرية والموضوعية بما فيها الارتقاء بواقع حياة المجتمع .

٣ – إصـــلاح الواقع الدينـــي شغل كلا مـــن المسلمين والمسيحيين في هذه المرحلة .

وكانت كل قضية من هذه القضايا الثلاث قد مثلت مهمة بالغة الخطورة كان بين المفكرين النهضويين وبين عملهم على بلوغ جدار من الجهل ، والخرافات ، والعادات المتوارثة ، والتعصب .[٩]

ومما يلاحظ بعض الباحثين على المفكرين العرب (المتنورين) الذين كانوا يدعون الى أفكار ثورية من حيث الجوهر ، هم أنفسهم كانوا ثوريين . ويرتبط هذا بحسب رؤية هؤلاء أو بخصائص نشأة البرجوازية العربية وتطورها ، وبالقلة العددية الاستثنائية للفئات المتوسطة وضعفها .

ومما يسترعي الانتباه كذلك ، أن بعض العناصر التي تؤلف مجموعة الأفكار التنويرية العربية لها ما يقابلها في الأدبيات العربية في العصور الوسطى . وقد استعان المفكرون العرب في معرض تدليلهم على صحة آرائهم بأمثلة من التاريخ العربي وتاريخ الإسلام وبالقرآن وبالأقوال المأثورة لعلماء العصور الوسطى . وقد أعادوا النظر في مادة الماضي الفكرية والآراء الاجتماعية / السياسية الأوربية الغربية المعاصرة لهم وقتئذ ، بما يتماشى مع وجهة نظرهم ، وكان هذا تغليبا وإحقاقا للحق ، كما كان يخيل إليهم .[١٠]

ولعل ما ساعد على ظهور الأفكار الغربية المتحررة وتبلور نوع من الفكر التحرري التحديثي (الليبرالي) العربي حولها ، هو ما قام به بعض المفكرين العرب من تجاوز لما هو تراثي ، بُني أساسا وجوهرا ، على ما يمكن أن يحقق أو يحمل إمكانية تحقيق فكر متحرر عربي ، زد على ذلك : - نمو الأفكار التحريرية ... وذلك أن كثيرين من المفكرين العرب قد اصبحوا

---

(٩) ماجد السامرائي - الليبرالية العربية، بداية التشكل والتكون، مجلة افاق عربية (بغداد) ، العدد المزدوج ٥- ٦ (مايس - حزيران/ ١٩٩٥) ، ص٥٩.

(١٠) ز.ل.ليفين - الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ترجمة - بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨، ص ٨٧ و ٩٠ .

مناضلين من أجل استقلال الأقطار العربية القومي . أما الأفكار التنويرية فقد أصبحت جزاء لا يتجزأ من مفاهيم الحركة القومية التحررية التي ولدت مع بداية الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، والتي احتلت مع بداية القرن العشرين مكانة رئيسة في حياة العرب الفكرية .[١١]

وتأسيسا على ما تقدم ... يمكن القول : - إن وعيا تاريخيا يربط الأمة بتغيرات العصر قد تكون عند نخبة فكرية لم تكن تفكر لنفسها ، بل كانت بكليتها ، تفكر لواقعها ، فعملت على التوسط بين هذا الوعي التاريخي - مكونات ومحددات - وبين الواقع الذي حددت مشكلاته ، وحصرت أزماته جاعلة من هذه المشكلات والأزمات المحور الأساسيّ لما جاءت به من فكر حرصت على أن يكون له طابعه العربي ، فضلا عما يحمل من نزعة ونزوعات تغييريه في الواقع وتتجه إلى الواقع في ضوء وعيها بحركته . ولعل هذا الاتجاه / التوجه هو ما جعل الجيل النهضوي الأول يكتفي بالدعوة إلى الإصلاح ، وإلى تغيير الواقع من داخله ، من خلال حركة إصلاحية تتناول بُنى المجتمع والأفكار السائدة فيه ، بنقدها نقدا يتراوح بين الإصلاحية والجذرية . وهم ، في هذا ، وإن أرادوا أو جعلوا الماضي جزءا من حركة الواقع الحاضر ، وهو جوهر العملية الإصلاحية ، إلا انهم لم ينغلقوا على أنفسهم دون أفكار التغيير ... فكان نقدهم الذي اتخذ في بعض المواقف والحالات صفة جذرية قد توجه إلى البنى المعوقة لحركة التقدم بالحياة والمجتمع . فمن جهة لا يكفي أن تقوم الثقافة والحضارة من جديد في الأمة على ما كانت قائمة به في الماضي ، أي العيش على نفسها ، ولذلك ، وهذا من جهة أخرى ، لابد من أن تكون الأمة على صلة بحضارة العصر وثقافته

---

[١١] المصدر نفسه ، ص ٤٤

لكي تعرف أين توقفت فيه الثقافة والحضارة وفي أي شوط مضت عند الآخر / الغربي .

وكان هذا تمهيدا فعليا لثورة الجديد على القديم في مرحلة لاحقه . فإذا كانت مهمة الإصلاح كما تستقي خلاصتها مما قام به الجيل الأول هو تطوير القديم وإدخاله في الحياة المعاصرة ، فان الثورة التجديدية التي اضطلع بها الجيل الثاني ، مع بدايات القرن العشرين ، قد تجسدت في تحقيق ما يمكن أن نعده تغييرا جذريا اعتمد أكثر ما اعتمد على بناء الإنسان أولا ، ومن ثم الدعوة إلى مزيد من العقلانية في رؤية الواقع .

لقد واجه الفكر النهضوي العربي الحديث مع البدايات الاولى للقرن العشرين مأزقه الكبير وذلك بانفراط المشروع النهضوي العربي وانتظامه في ثلاثة تيارات ، لم تلتق مع بعضها :-

تيار أخذ بالثقافة الغربية في ما حملت إليه من أطروحات ومنهجيات جديدة فاتحة بها آفاق المستقبل أمامه ، من أجل تكوين ثقافي غير محدود ولا محدد ، بأية مرجعيات منغلقة العقل على عوالم غير مدركة من قبل واقعه الذي هو فيه ، فكان ذلك مصدر أدراك جديد للنهضويين في هذا التيار ، وأفقا مفتوحا على المستقبل من أجل واقع مغاير ، وقد أسقط هذا التيار من حسابه كل تفكير بالغرب على أساس كونه استعمارا ولأخذ ثقافته في ما لها من إبعاد ومرام استعمارية .

والتيار الثاني هو ذاك الذي راح يواجه مأزقه الخاص عندما انسحب أمام التيار السابق إلى خطوط دفاع نبذت العودة الكلية إلى التراث / الماضي أو الاحتماء بطروحاته ، والرفض المطلق ، ومن موقف اتهامي تخويني لكل أطروحات التيار السابق ، ورفض الدخول في أي حوار معه . فهناك

القبول المطلق للماضي العربي ، تراثا ومقولات ومحددات .. في مقابل الرفض المطلق لكل ما يجيء من الغرب ، أو من عملائه الحضاريين .

أما **التيار الثالث** ، فهو ذلك الذي تبنى العقلانية الحديثة على أساس النظر إلى الدور النهضوي الجديد الذي يمكن أن ينهض بأعبائه إنسان هذه الأمة من منطلق عمل الفكر من أجل واقع جديد . وقد وجد هذا التيار أن عمل الفكر هذا في واقع محاصر بالتأخر تاريخيا ، والتخلف حضاريا وثقافيا ، وبالاستعمارية الغربية وجودا ، هي العوامل الكفيلة بتحقيق تفكير مختلف في ما لم ينجز بعد ، وينبغي إنجازه .

لذلك ، نجد هذا التيار قد امتاز أكثر ما امتاز بأطروحات التغيير الثوري الجديد الذي عمل على فتح آفاق الفكر والعمل لغير المتحقق أساسا لما ينبغي أن يتحقق ، أي أن هذا التيار أخذ بمبدأ التوافق مع جوهره الخاص في ما يشكله تاريخ الأمة وحضارتها ، وثقافتها وطموحات إنسانها ، مع توضيح لأفق التلاقي مع العصر من دون الدخول في توفيقية ساذجة ، أو الامتثال لنظرية التبعية التي طرحه المشروع الثقافي الاستعماري ، وأخذ التيار الأول بها نفسه وفكره وتفكيره .

في هذا الواقع / الخضم الذي تتصارع فيه هذه التيارات صراع تعايش ، جاءت محاولة صياغة السؤال العربي للحداثة على أساس : – بناء رؤية ثقافية فكرية جديدة تحسم هذه الثنائية المبددة بين الانتماء المطلق إلى الماضي والارتماء المطلق على الحاضر ، والتمسك بالهوية ، مع عدم التشعب في خطوط الواقع .

إن من نرى فيهم جيلا نهضويا ثالثا ، متمثلا بالتيار القومي العربي الجديد – الذي تميز أكثر ما تميز بحسه التاريخي ووعيه العربي الجديد – سيعمل على تفسير التاريخ بما يساعد على تغيير الحاضر الذي هو

فيه ، وبناء المستقبل الذي ينشد ... فإذا هو بحركيته التاريخية الجديدة يشكل حركة ثورية ذات وجود تاريخي، تتبنى الثورية والعقلانية في آن معا ، وتخوض معركة التحرير والبناء في الواقع العربي .

وسيعمل هذا التيار القومي العروبي النزعة والتوجه ، على إعادة صياغة أسئلة المشروع النهضوي العربي من جديد على أساس من وحدة الأمة بما يقضي على التجزئة ، وحرية إنسانها بما يكفل له إبداع واقعة الجديد بلا قيود تكبله أو شروط تحدده وتحد طاقاته... وصولا إلى بناء المجتمع الاشتراكي الرافض لجميع العلاقات الاقتصادية المتخلفة ، والأخرى التابعة .. مشكلا ثوره جذرية على الوجودين الإقطاعي والرأسمالي ، وداعيا إلى تغيير كل ما يتصل بعلاقات الإنتاج .

وسيثير هذا الجيل أسئلة النهضة من جديد ، ومن منطلقين واضحين : -

الأول : - تكريس الفكر القومي العربي بوصفه وجها تاريخيا لعروبة الأمة .

والثاني : - المواجهة التي خاضها هذا الجيل ضد الاستعمار الغربي على أرض أمتــه من أجــل التحــرر وبناء الحياة الوطنية / القومية المستقلة .

وكما اتخذ الرعيل الأول من النهضويين العرب من الثقافة والحضارة العربية منبعا للقيم والأفكار التي نادوا بها ، كذلك كان الأمر بالنسبة لهذا الجيل القومي العربي الذي نظر إلى الأمة بوصفها مركز وجود تاريخي وحضاري وثقافي بالنسبة للعرب . لذلك لا غرابة في أن يتخذ التياران (النهضوي الأول ، والقومي العربي الجديد) من العامل الثقافي عاملا أساسيا في النظر إلى تكوين التاريخ العربي ... ذلك أنهما وجدا وجود الأمة يتحرك حركته الأكبر والأقوى بأثر العامل الثقافي الذي عده التياران قيمة أصلية في بناء حياة الأمة .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر – فإذا كان الجيل الثاني من النهضويين العرب قد تبنى فكرة التحديث، ثقافة وواقعا اجتماعيا ، على أساس تنعقد فيه الصلة على أوثق ما تكون بالآخر / الغربي ... فإن التيار القومي العربي قد أخذ بفكرة الحداثة على أساس :- معطيات وجود الأمة ، الثقافي والحضاري ، بما يمكن أن ينعقد من حوار مع الآخر / الغربي .

لقد وصفت الحركة النهضوية العربية بالحركة التحديثية ، وكان القصد موقعتها موقع النقيض للسلفية والتقليد ، من طرف ... ومن طرف آخر النظر إلى التحديث الذي سيتحول إلى حداثة فعلية في المستويات الثقافية والفكرية والسياسية في النصف الأول من القرن العشرين بما سيتخذه هذا التحديث من وجهة عقلانية ، أو ينتظم في سياقات معرفية عملية من شأنها إشاعة النزعة المنهجية في التفكير والنظر إلى قضايا الفكر والواقع ، والتقدم بأساليب الحياة العصرية . من هنا كان المشروع النهضوي العربي قد مثل عملية تاريخية ستأخذ أبعادها الواقعية الواضحة مع البدايات الأولى للقرن العشرين – وهي التي مثلت الاحتكاك الفعلي ومن ثم الصدام المباشر مع الحضارة الغربية بطابعها التحديثي المصاغ على وفق رؤية استعمارية لواقع العلاقة ومستقبلها بين العرب والغرب . وسيبدي الجيل الثاني من النهضويين العرب حرصا خاصا على مقابسة هذه الحضارة الغازية معطياتها ، ومحاولة تمثل تطوراتها ، ولاسيما في طابعها الفكري العقلاني .

لقد وعى النهضويون العرب الأوائل أن نمط التحديث المطلوب تحقيقه في مجتمعاتهم ينبغي أن يرتكز إلى ثلاثة عناصر ، اعتبروها أساسية ، وهي :-

١ – البيئة الاجتماعية التي تتشكل من عناصر الكيان الاجتماعي ، والمطلوب تطويرها عمليا بما يحقق للأفكار والآراء والتوجيهات ما يساعدها

على أن تحل واقعا ، وتفعل فعلها في نفوس الناس وأفكارهم وأنماط معيشتهم.

٢ - التقليد الثقافي الذي نهض ، على التراث العربي الإسلامي بوصفه مرجعا للذات العربية تمتلك به كما امتلكت من قبل شروط بنائها الذاتي الذي أرادت استئنافه من جديد .

٣ - القيم الاجتماعية التي حرص النهضويون العرب الأوائل على عدم تخطيها أو القفز عليها، وفي الوقت ذاته ، تطويرها بما يجعلها تتماشى وروح العصر كما تمثلوها ، لا أن تكون معوقا أمام حركة التطور والتقدم .

وقد أصبحت هذه العناصر الأركان الثلاثة للمشروع النهضوي العربي عوامل فعالة في عمليات التغيير المجتمعي ، وثقافيا وفكريا وسياسيا واجتماعيا ، ومفجرا لعمليات التحديث المجتمعي ، إلى جانب ما قدمت ، من خلال شواهدها الموضوعية والتاريخية ، من تمثيل لنوعية التغيير المطلوب أحداثه في الحياة العربية ، والاتجاهات التي ينبغي لهذا التغيير أن يأخذها .

ولعل ما لعب دورا فعليا ومهما في هذه المرحلة ــ وسيلعب بفاعلية أكبر وأهم في المراحل التالية ــ هو أن هذا الفكر التحديثي أصبح قوة اجتماعية ، واستطاع امتلاك هذه القوة ، منذ تشكلها الأول ، محورها الواضح ... فقد كان الطموح - الذي لم يتحقق للأسف - هو القيام بإعادة بناء شامل للواقع العربي .

ومن أهم ما يمكن أن يلاحظ في هذا السياق هو أن ما كان يربط بين الحقبتين الثالثة والأولى من الحركة النهضوية العربية أقوى وأعمق مما يربط بين الحقبتين السالفتين والحقبة الثانية ... ولعل أقوى ما يتجلى فيه عمق

الارتباط هذا هو : - الصراع والنظر إلى هذا الصراع من الأفق التاريخي لوجود الأمة .

فهناك الصراع مع الآخر الذي تمثل في صورته الأولى بالاستعمار التركي ، ثم الغربي الأوربي الذي سيأخذ هذا الصراع معه أبعادا جديدة .

وهناك ما يمكن تسميته بالصراع مع الذات الثقافية والحضارية ، وهو صراع بين المفاهيم والأفكار الجديدة التي حملها النهضويون العرب وعملوا على أشاعتها .. وتقاليد المجتمع التقليدي التي وجدوها معيقة لكل حركة تقدم ، أو تغيير .

فإذا ما وجدنا الجيل الثاني من هؤلاء النهضويين يخوض الصراع مع ذاته الثقافية والحضارية والتاريخية أحيانا - تأسيسا على معطيات المشروع الثقافي الغربي - فإن ذلك كان بحكم كون المشروع الإصلاحي ، التحرري التحديثي (الليبرالي) ، الذي تبنـوه ، وفكرهم ، ومفاهيمهم السياسية والاجتماعية والثقافية قد تبلورت في ظـل المشروع الأوربي الـذي نجد تداخلاته / تأثيراته المباشرة في تكوين خطابهم النقدي واضحة . فقد جاء همهم الثقافي والفكري متركزا في العمل على تجاوز الخطاب التراثي، بجميع مرجعياته ، وتحقيق النقلة الثقافية والفكرية ، ومن ثم الاجتماعية ، إلى النظام العلماني ، وبناء وعي قائم على ما أخذوه عن العقلانية الغربية ـ وهو ما كانت قد تحددت به الحداثة في الغرب ـ إذ أراد هذا الجيل ، بعمله الثقافي والفكري ، إعادة تشكيل البنية الثقافية / الاجتماعية في المجتمع العربي ... وقد وجد ذلك ، بحكم مرجعه ومصادر تكوينه العقلي ، في التحول عن الرؤية العربية / الإسلامية في بعدها الحضاري / التاريخي الذي أكده واعتمده الجيل النهضوي الأول إلى البديل التحرري التحديثي ، الذي تمثلوه في حالة من تراتبية ، اجتماعية وثقافية ، وقد أراد بعض مفكري هذا الجيل تحقيق ثقافة

جديدة بهوية بديل – تاريخيا وجغرافيا ومرجعيات ثقافية وحضارية – ثقافة اندفعوا بها نحو تجاوز هويتها العربية .

وبدءا من هذا التوجه ، حاول بعض أبناء هذا الجيل وضع أجوبة مغايرة أمام تلك الأسئلة النهضوية الجوهرية ، وقد وجدوا في أطروحات الفكر الأوربي ما تمثلوا فيه الحلول للمشكلات التي واجهوها في مجتمعاتهم ، أو تلك التي وجدوها مطروحة عليهم .

إلا أن ثقافة هذا التوجه ستتفكك ، بجميع أطروحاته ، أمام تنامي المشروع القومي العربي ثقافيا وفكريا ... ومما ساعد ذلك تصاعد حدة الصراع العربي – الأوربي في واقعه الاستعماري المهيمن على وجود الأمة ومقدراتها . وكان من نتيجة ذلك تعميق ارتباط الثقافة بالمجتمع ، مشكلات وقضايا وتطلعات ، بحيث أصبحت هذه الثقافة لا تكتفي بكونها تعبيرا عن هذا المشروع القومي ، وإنما هي ، أيضا جزء حي وفاعل فيه ، وقد عززت هذا التوجه في الثقافة العربية الجديدة نزعات التحرر السياسي والثقافي والاجتماعي في المجتمع العربي ، والمواجهة المعلنة بين قوى التحرر العربية من جانب ، والاستعمار والقوى المعاضدة له ، من جانب آخر . سيبلور هذا الجيل القضية النهضوية في إطار مشروعه القومي الجديد الذي يرى، أن تحرر الأمة من الاستعمار هو سبيلها إلى تحقيق نهضتها الفعلية ، ومنطلق انتصارها على التخلف والتأخر ، فقد ربط المفكرون الحالة المتردية للأمة بالاستعمار الذي أنهك قواها المادية والإنسانية ، جاعلين منه سببا لنتيجة. من هنا ، جاءت تصورات هذا الجيل للمشروع النهضوي العربي أوضح ، وقائمة على أسس منهجية اعتمدت في ما شكلت من رؤية من طريق ، عنصرين أساسيين : –

الأول : – هو مواجهة التحدي الاستعماري مواجهة فعلية على أرض الواقع ، وفي مستوى الفكر (حركات التحرر ، والحركات الفكرية التقدمية) .

والثاني : – هو المعرفة المنهجية بالآخر / الغربي سواء وجهه الإيجبي بما شكله لنفسه من نهضة قامت على أساس فكر الأنوار ... أم بوجهه السلبي في ما حمل إلى الآخر/غير الغربي من مشروعات الهيمنة على مقدراته ، ومحاولة وضعه موضع التبعية لمركزيته الغربية .

فكان هذان العاملان مصدرا للجدة والقوة في هذا الفكر ، الأمر الذي جعل اختياراته اختيارات واعية ، واضحة الأهداف والغايات .

ففي مواجهة الفكر الاستعماري الغربي المتعصب لروح المركزية الأوربية ، كان تأكيد الطابع الإنساني للفكر القومي العربي ، بما يغذيه من معطيات ثقافية وحضارية وتاريخية تستمد من روح رسالية واضحة .

وفي مواجهة أفكار ومشروعات الهيمنة والتبعية والاستتباع ، كان ذلك التعميق لنزعة التحرر من الاستعمار والتخلف وواقع التبعية ، يدعمها نزوع واثق إلى الحرية ، وإيمان بضرورة الوحدة العربية لمواجهة نزعات التفتيت ومشاريع التجزئة واتخاذ الخيار الديمقراطي أساسا في بناء مجتمع عربي جديد .

دعمت هذا كله ، وعضدته فكريا نزعة العدالة الاجتماعية التي ستتطور إلى تبني الاشتراكية والفكر الاشتراكي في مواجهة حالات الاستغلال والطبقية ، والنزعات الرأسمالية ، والعلاقات الإقطاعية التي سادت المجتمع العربي بفعل العامل الاستعماري .

إلا أن المسألة ذات الأهمية في الحياة الفكرية والثقافية لهذا الجيل هي :

- أنه قرأ التراث العربي متحررا من جميع النظرات والمواقف السلفية . ونظر في التاريخ العربي نظرة قومية واضحة في ضوء الحضور الرسالي للأمة . ومع أن قراءته للفكر الغربي جاءت أقل تسبيا ، وأضعف مما كانت عليه لدى الجيل الثاني ، فإن المهم فيها أنها كانت قراءة متحررة من هيمنة المركزية الأوربية التي لم تستطع قراءات الجيل الثاني من النهضويين العرب التحرر الكلي ، أو الجزئي ، منها .

من هنا أصبحت قراءة الحداثة أو رؤيتها داخل المشروع النهضوي العربي في فكر هذا الجيل قراءة عربية ــ إذا صح التعبير ــ ركزت ، من جانب ، على الكشف عن عناصر التواصل والاستمرار في التراث العربي مع الرؤية الجديدة ، ومن جانب آخر ، كانت هناك الدعوة إلى العمل على إطلاق الإبداعية الخلاقة في الأمة ، أنسانا ، والتقدم بهذا الإنسان لبناء المشروع النهضوي الحضاري الجديد .

إننا لو أعدنا اليوم استعراض الميراث الفكري والسياسي لأسئلة المشروع النهضوي أو ما عرفت فيما بعد بالتيارات الفكرية الكبرى العربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين لوقفنا على حقيقة موضوعية تستحق الإبراز بعد طول إنكار وتغييب ، ومفادها - أن سائر هذه التيارات قدم مساهمة فكرية وسياسية رائدة من موقعه ، وعلى خلفية الإشكالية الرئيسة الحاكمة لخطابه ، وان التفاوت بين مساهمتها ليس مدعاة إلى مفاضلة ، عقائدية بينها ، ليس فقط لأن تلك المفاضلة تصدر بالضرورة ، عن نظرة معيارية فقط ، بل أيضا وأساسا لأنها تتجاهل أن ذلك التفاوت ناجم في المقام الأول عن اختلاف إشكالية كل تيار عن إشكالية التيار الآخر ، وهو

اختـــلاف يرتـــب حتما نتائج متباينـــة على صعيـــد المعطييـــن الفكـــري والسياسي .[١٢]

فقد قدم التيار التحرري التحديثي (الليبرالي) العربي مساهمة فكرية متميزة في مجال السياسة والسلطة ونظام الحكم . وقامت المساهمة إياها على قاعدة فعلين متظاهرين ، نقد نظام الاستبداد السياسي الذي لم ينته بزوال نظام الخلافة ، والتبشير بالدولة الدستورية الكافلة لحقوق الأفراد ، ولاسيما الحقوق السياسية :- الحق في الرأي ، وفي الحزبية ، وفي نظام تمثيلي نيابي ، وفي المشاركة في الحكم .

وكائنة ما كانت أمور هذا التيار وتواضع أفكاره في تلك الفترة ومحدودية عدد مثقفيه ومنظريه فانه كان أبكر من دافع عن نظام سياسي جديد يقطع مع الدولة السلطانية العثمانية واحتكار السلطة من قبل الحاكم الفرد لاحقا ويقوم على مقتضى مبدأ الحرية والحق .

ومثله قدم التيار القومي العربي مساهمة فكرية رائدة وغنية في مجال وعي المسألة الكيانية في الوطن العربي ، بعد تفكك الإمبراطورية العثمانية وبداية الاحتلال الاستعماري للمشرق العربي ومغربه ، تمحورت المساهمة تلك في نقد عملية التجزئة الكيانية الاستعمارية التي قطعت أوصال الوطن العربي ، وحولته إلى فسيفساء من دويلات مفصلة على مقاس قوى سايكس – بيكو ، وعلى مقتضى عصبوي – طائفي ومذهبي ومناطقي – وهو نقد تلازم مع عملية فكرية كبرى أعادت كتابة تاريخ الأمة ، في عهدها الوسيط

---

[١٢] عبد الاله بلقزيز – مقدمته ضمن كتاب نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١، بيروت ، ٢٠٠١ ، ص ٣٧ .

والحديث ، بوصفه تاريخا موحدا ، وقدمت للوعي العربي صورة عن أمم وشعوب حققت وحدتها القومية ، وفتحت الطريق إلى نهضتها ، وصورة عن الفكر القومي الإنساني الحديث ، مثلما قدمت نتاجا فكريا غنيا كان مداره مسائل العروبة ، والأمة ، والدولة القومية . ومهما قيل اليوم في نقد التجربة السياسية للحركة القومية ، وفي نقد تجربة السلطة في البلدان التي وصلت فيها النخب القومية إلى الحكم ، فإن الذي لا مراء فيه أن التراث الفكري القومي يبقى من الغنى والأهمية في مضمار بيان مركزية مسألة الوحدة في النهضة العربية إلى حد لا غنى عنه .

ما يقال عن التيارين السابقين يقال عن التيار التقدمي الاشتراكي ، فقد ساهم مساهمة فعالة في بناء ربط مميز بين التنمية الاقتصادية والمسألة الاجتماعية مؤكدا أن المسالة الحقيقية في أي مشروع اجتماعي هي استئصال الاستغلال ، وتحقيق مبدأ سيطرة الأمة على مواردها الاقتصادية ، وكفالة الحقوق الاجتماعية المشروعة للطبقات الحاكمة . ولعله أول تيار أدخل المسألة الاقتصادية إلى الوعي العربي بعد طول غياب وتغيب ، وأول من تصدى لمعضلة الاستغلال الرأسمالي لقوى الشعب بوصفها رديفا لمعضلات التجزئة ، والاستبداد ، والاحتلال. ومع أن تهمة الإلحاد لاحقته بغير حق من خصومه السياسيين في السلطة والمجتمع على السواء ، إلا أن الحقيقة الوحيدة الكبرى في هذا الباب ، هي أنه كان تيارا سياسيا اجتماعيا في المقام الأول ، ولم يكن تيارا فلسفيا إلا في صورة كتابات محدودة جدا .[١٣]

وأخيرا ، قدم تيار الصحوة الإسلامية مساهمة حيوية في مجال الدفاع عن الثوابت الثقافية والقيمة للأمة ، وفي مجال تحصين هويتها من المسخ

---

[١٣] المصدر نفسه، ص ٣٨

والتبريـــر من دون السقــوط في نزعة انكفائية سلبيـــة سقط فيهـــا تيـــار الإحيائية المنغلق .

لقد كان أول تيار يرفع من درجة الانتباه إلى المسألة الثقافية بمعناها الشامل والى أهميتها في معركة الأمة من أجل النهضة وقبل ذلك في سعيها إلى تنظيم ممانعة ناجحة ضد الهضم الثقافي الأجنبي الاستعماري المعادي .

ولعل متغير العولمة وما حمل من حقائق جديدة مقلقة للشعوب والأمم المستضعفة ، ولاسيما في مجال الهوية والثقافة ، زاد من أهمية هذا التيار ودوره ، وأسبغ على خطابه شرعية جديدة لم يكن يملك تحصيلها في السابق :- أعني في حقبة ما قبل العولمة، وأبان سيطرة الفكرة الداروينية في الثقافة عن التقدم وحتمياته ، وهي الفكرة التي استرخصت الهوية ثمنا لذلك التقدم .

لقد أعقبت هذه المساهمات ، كما تزامنت معها أحيانا ، مساهمة أخرى رديف تمثلت في الخروج النسبي لكل تيار فكري سياسي من انغلاقه الإشكالي على نفسه إلى إبداء مقادير معينة من الانفتاح الفكري على إشكالية غيره وأطروحاته .

مع أن هذه المساهمات الفكرية أتت في صورة انفصل فيها بعضها عن بعضها الآخر ، وانكفأت فيها كل مساهمة على نفسها انكفاءا مغلقا ، ألا أنها صبت في حساب النتائج في رصيد المشروع النهضوي العربي الجديد .[١٤]

إن خصوصية التطور النهضوي للأمة العربية التي ركزت عليها معظم التيارات الفكرية النهضوية الأولى ، وتواصلت أطروحاتها ، على نحو واضح من حيث طابعه الفكري العربي في أطروحات التيارات القومية ، شهدت وما

---

[١٤] المصدر نفسه، ص ٣٩ و ٤٠ .

زالت محاولات المحاصرة والضرب في العمق من قبل تيارين ، إن كانا متناقضين تناقضا أساسيا ، فإنهما في ما استهدفا كانت النتائج بينهما متقاربة في ما حققتا من عمل وهما : - التيار الاستعماري الإمبريالي الغربي بشواهده العربية التي أخذت عنه الموقف المنهجي والرؤية الفكرية ، بل لنقل الأصول التي بنت عليها هذا الموقف ، وهذه الرؤية جاعلة أو محاولة أن تجعل منها أساسا لثقافة العصر. ثم التيار الارتدادي الذي احتمى بالماضي ، وذهب إليه بديل أن يتقدم به، وكانت النتيجة أنه فتح كتب ذلك الماضي لا ليعيد قراءتها بنظرة جديدة يحتمها الوجود في عصر جديد ، إنما لينطوي داخلها ، وقد أغلقها على نفسه .

أن المحصلة الواقعية لهذا كله لم تكن في صالح المشروع النهضوي العربي ، بل لقد جاء انكسار هذا المشروع وتراجعه منذ عقد الستينيات من القرن العشرين سببا فعليا في ما يطلق عليه بعض مفكرينا - عودة الاستعمار - بروحه الإمبريالية المستشرية ، وتعزيز وجود الكيان الصهيوني ، وفي المقابل :- سقوط شعار التحرير ، وانهيار مشروع التحرر ، واستحالة قيام الوحدة حتى بين قطرين جارين ، فضلا عن تراجع الحركات الأخرى - من الإصلاحية ، إلى العلمانية ، إلى الفكر العقلاني ، والفكر القومي التقدمي الاشتراكي- وبالمقابل انفتاح الآفاق أمام الفكر التقليدي والنزعات السلفية . وقد كان هذا كله ، في جانب كبير منه ، عاملا مساعدا للسلطة العربية في مصادرة كل فكر تقدمي ، ومحاصرة مشروعات التغيير الجذري التي تبنتها الحركات الثورية العربية ، محافظة بذلك على التوازن الذي يخدم بقاءها واستمرارها ، باعتماد التحديث القسري ، من جانب ، ومصادرة كل دور يمكن أن يكون ، لمجموعة أو فرد ، خارج ما تقرر له من سياقات، من جانب آخر .

وإذا كان هذا كله يقدم الدليل واضحا على انهيار الحداثة ، فكرا وتجربة في الواقع العربي بكلية مشروعاتها ، أكثر مما يؤهلنا للكلام على إعادة بناء الحداثة ، فإن هذا الواقع الذي نجد أنفسنا فيه اليوم ، ينبغي ان لا يكون مصدر استسلام فكري لنا ، نقدم عليه ونحن نواجه مثل هذا التحدي الكبير .

وفي مثل هذا الواقع ، ولمواجهة انهياراته المتتابعة ، ينبغي أن نعيد إثارة أسئلة النهضة من جديد ، وان نحاول التقدم إليها بأجوبة جديدة ، الأمر الذي يحتم علينا أن ندرك ، أن قوتنا في نهضتنا ، وليست في تبعيتنا .

وعليه فإنه مع هذا التراكم من المساهمات الفكرية المختلفة من مواقع متباينة ، ومن مواقع متداخلة ، نحن أمام حقيقة جديدة نوعية تتزايد رسوخا هي : - ولادة خطاب فكري جديد مشترك نصطلح عليه (الخطاب النهضوي العربي الجديد) . نعثر في هذا الخطاب على سائر أفكار تيارات الفكر والسياسة وطروحاتها في الوطن العربي .

لكننا نجدها فيه متجاورة متراكبة لا متنابذة متجافية على نحو ما كان عليه أمرها في الماضي . والتجاور هذا كان وما زال ثمرة مراجعة خصبة ، من قبل الجميع لنوازع التخندق العقائدي التي حكمت وعي كل فريق فكري سياسي في السابق فمنعته من رؤية مساهمة غيره ، والتفاعل معها بالحوار.

ومن هذا الاستنتاج ، نتأدى إلى نتيجة تترتب عليه ، وتتعلق بالأطراف التي يمكن أن تكون قوى المشروع النهضوي هذا ، والنتيجة التي نعني ، هي ان قوى هذا المشروع هي نفسها الأطراف التي شاركت في صوغه ، وهي فكريا وسياسيا قوى التيار الديني الإصلاحي والتيار القومي والتيار التقدمي الاشتراكي والتيار التحرري التحديثي الخ . إنها جميعا شريكة في هذا

المشروع ، وبالتالي فهي الأحرص على أن تتعهده بالرعاية الفكرية والمادية ويفترض ذلك أيضا ، أن تجند كل مواردها المعنوية والمادية من أجل تحقيقه.

ان نهضوية الفكر العربي النهضوي،_كانت في حينها معيار وجود ، وقد تميز فكر النهضويين هذا بشيئين:- الاختلاف والمقارنة. فاذا كان الاختلاف قد قام على فكر متميز، فان المقارنة لما يجاوره هي التي ميزته، فجعلت له حضوره ، بما هو تعبير عن ذات مفكرة من افق انساني وثقافي/ حضاري اخر.

التاثيرات الحضارية لظاهرة الاغتراب
على فاعلية الشباب

الدكتور سالم محمد عبود

جامعـــة بغـداد

الملخص :

ظاهرة الاغتراب تناولتها العديد من الدراسات على اساس مفهوم انساني واجتماعي كحالة مرتبطة بجوانب الحياة الاخرى .

هذه الدراسة لا تريد فقط البحث بالموضوع على أساس ان ظاهرة الاغتراب هو العيش في بلاد أجنبية او ترك البلد ولكن البحث عن الاسباب التي تحاول الى تمزيق روابط مجتمعنا بمفهوم جديد للاغتراب بحيث يبقى كل منا محبوسا في بلاده ولكنه يشعر بالعزلة وعدم الترابط في مجالات الحياة والذي يعطينا نوع من الشعور بالاغتراب دون مغادرة بلادنا وعوائلنا وهذا نوع من تعطيل نشاطات المجتمع للتحضر .

والشباب هم المحور الفعال لعملية البناء والتطور لذا يستهدف الشباب والنخبة المتعلمة لكي تكون خارج مجال التطور وفي فجوة معرفة لكي يبقوا مستهلكين دائمين يحتاجون الى الاخرين والحاجة الى منتجات الاخرين .

مع فقدان الامكانيات الحضارية والقدرة على عملية البناء والاستمرار بالشعور بالحاجة للأخر مع استمرار معامل الاستعماري النفسي مع فقد الشخصية والهوية وبالتالي تكون خارج عملية صنع القرار .

المقدمـــة :

ان بناء حضارة الامة يعتمد علـــى مـــدى تفاعـــل عناصـــرها الفكريـــة والمادية .. ويمثل الانسان محور عملية البناء . ولكن النهـــضة الحـــضارية لاتتحقق الا من خلال التفاعل والشعور بالمـــسؤولية واســـتيعاب الاهـــداف واستخدام الوسائل وتوجيه الطاقات نحو تحقيق نتيجة شاملة تسعد الانـــسان . والانتماء الجغرافي والقومي والعقائدي والعشائري كلها تمثل عوامل واقعـــة وفاعلة وايجابية في الارتباط بين الانسان ومجتمعه .

ولكل انسان طاقة ورغبة وشعور يبحث عن بيئة وظروف تحقق له عالمه الذي هو جزء من المجتمع ، والشباب لهـــم عـــالمهم الخـــاص وظـــروفهم وامزجتهم ورغباتهم يملكون طاقة وقوة وقدرة تحتاج الـــى ظـــروف وبيئـــة وموارد ووسائل تستوعب ذلك لكي يصبحوا فاعلين في البناء الحضاري .

ولكن هناك عوامل طاردة واخرى جاذبة تعمل بـــشكل او بـــاخر علـــى تغريب الشباب واشعاره بان الذي حوله لايحقق طموحه او ان هناك تعارضا بين الافكار والافعال وان جميعها لاتهيء له عناصر الابداع او البيئة التـــي يعبر فيها عن عالمه .. ومع العوامل الواقعية نجد هنـــاك ضـــغط خارجيـــا لاستنزاف هذه الطاقات .

فنشأت الرغبة بـــالهجرة والاغتـــراب عـــن الاوطـــان تحـــت ظـــروف اقتصادية ، او سياسية ، او اجتماعية ..... الخ .

ولكن التاثيرات المتعددة والقنوات المختلفة ــ زادت أسلوبا أخر في ظاهرة الاغتراب ، الا وهو تغريب الانسان وشعوره بالانفصام عن نفـــسه واســـرته ومجتمعه وكل ماحوله مع بقائه على نفس الارض ، هذا الشعور بـــالاغتراب اخطر من الابتعاد لان هناك انفصاما فكذا سيقع في عناصر الحضارة وتظهر

امراض الانا والذات المضخمة التي لاترتبط بأي شيء فيما حولها الا بالمفعة الهابطة او الانية ، فلا يكون للمجتمع توازن ولا مستقبل .

وهذا هو جوهر المشكلة التي يتناولها البحث من خلال : ـــ

كيف تؤثر ظاهـــرة الاغتـــراب لمدخل انفصام للـــذات عن المجتمع عند افراده والشباب كونهم المصدر الرافد للبناء والتنمية ؟

هـــــدف البحـــــــث :

يهدف البحث الى تحديد :

١. ماهية الاغتراب وكيف يؤثر في الشباب وبماذا يـــنعكس علـــى عمليـــة التنمية .. وماهي قنواته ومناهجه الفكرية .
٢. منهجية بناء الشباب .. وتحصينهم من ظاهرة الاغتراب ولاسيما في ظل منهجية استنزاف العقول .

اسلـــــوب البحـــــث :

اعتمد البحث في تناوله المشكلة الى اربعة محاور رئيسة هي :

١. مدخل لدراسة ظاهرة الاغتراب سواء بمفهومها اللغوي او الاصـــطلاحي او عند المدارس الفكرية المختلفة وعند مفكري المسلمين .
٢. الشباب بوصفه قوة فاعلة ودوره الحضاري .
٣. تحديد ماهية القنوات المعتمدة الى تاثير ظاهرة الاغتـــراب على الشباب سواء اكان بجوانبها النفسية ام الثقافية ام الاقتصادية ام الاجتماعية .
٤. بناء خطوات عملية من اجل تحصيل الشباب ووضـــع برنـــامج عملـــي نستطيع من خلاله تفعيل دورهم في التنمية .

أولا : مدخل لدراسة ظاهرة الاغتراب

تمهيد :

يتضمن هذا الفصل اجلاء لماهية ظاهرة الاغتراب كونها ظاهرة مركبة قرئت وفُهمت وحُللت بزوايا وخلفيات الباحثين وعقيدتهم ونظرتهم الى الكون والحياة والانسان ، وفي ضوء التصور الفكري ومقومات الحضارة ودور الانسان في تفعليها جاء مفهوم الاغتراب متاثرا بذلك لذا تضمن هذا الفصل ماياتي :

- الاغتراب لغة واصطلاحا .
- الاغتراب والمدارس الفكرية .
- الاغتراب في الفكر الاسلامي .

الاغتراب لغة واصطلاحا:

الاغتراب في اللغة :

الغرب : المغرب ، والغروب : غيبوبة الشمس ..... والغربة : الاغتراب عن الوطن ، وغرب فلان يغرب غربا أي تنحى .... والغربة النوى البعيد .... والغرب : الخروج عن الوطن والاغتراب .[١]

والغرب والغربة والاغتراب كلها في اللغة بمعنى واحد هو الذهاب والتنحي عن الناس . [٢]

الاغتراب في الاصطلاح :

الاغتراب مرض عضال يصيب المجتمعات فيوردها الهلاك ، الهلاك الذي لاحياة بعده . فالانسان الذي لايشعر بانه يقدم شيئا لنفسه ولمجتمعه

---

[١] لسان العرب ، ابن منظور ، ١ / ٦٣٩ .

[٢] د. فتح الله خليف / الاغتراب في الاسلام ، مجلة الفكر ١١٣ .

وليس له وزن في هذا الكون يصعب عليه العمل والتقدم ومحاولة الانتاج على المستويات كافة .

فالانسان المغترب هو الانسان الذي لايحس بفاعليته ولا اهميته ولا وزنه في الحياة ، وانما يشعر بان العالم (الطبيعة ، والاخرين ، بل الذوات) ... غريب عنه : يوجد بعيدا عنه وفوقه . [٣]

وقد استخدم كثير من الباحثين مصطلح الاغتراب بمعنى : انعدام السلطة والانخداع والانفصال عن الذات . [٤]

كما نُظر الى الاغتراب على انه نظرة الفرد الى الاخرين كشيء مستقل عن نفسه بصرف النظر عن طبيعة العلاقات بهم ... وغالبا ما تكون هذه الظاهرة مصحوبة بالشعور بالوحدة والعزلة ، بدلا من التوتر والاحباط .

كما استخدمه بعضهم بمعنى العزلة Isolation وهو اكثر ما يستعمل في وصف دور المفكر والمثقف الذي يغلب عليه الشعور بالتجرد (Detachment) وعدم الاندماج النفسي والفكري بالمقاييس الشعبية (folkloristic standards) في المجتمع ويرى بعض الباحثين في ذلك نوعا من الانفصال عن المجتمع وثقافته . [٥]

وقد حصر الدكتور عبد القادر موسى المعنى الاصطلاحي لهذه الظاهرة بستة محاور هي :

١. العجز والاستسلام .
٢. الهراء وفقدان المعنى .

---

[٣] د. عزت حجازي الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها ، عالم المعرفة ص ١٦ .

[٤] د. قيس النوري الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا ، مجلة الفكر . ١٣ .

[٥] قيس النوري المصدر السابق ، ص١٤ ، ١٧ .

٣. التحلل من القواعد العامة المتبعة .
٤. الغربة الثقافية : التسور بالانفصال عن القيم السائدة في المجتمع كما هو مثلا في الثورة الطلابية والثقافية ضد المؤسسات التقليدية القائمة .
٥. العزلة الاجتماعية .
٦. الغربة الذاتية . وهو اخطر الأنواع وهو ما نريد إن نركز عليه

الاغتراب والمدارس الفكرية :

اولا : الاغتراب عند ماركس

لقد كان لبحوث ماركس التي اجراها عن هذه الظاهرة تاثير واضح في معنى هذا المصطلح ولاسيما استخدامه بمعنى انعدام القدرة والسلطة التي تولد الشعور بالعجز وعدم القدرة او الاستطاعة .

يعتبر كارل ماركس من رواد البحث الهادف لتحليل مفهوم الاغتراب الذي منحه طابعا امبيريقيا وسوسيولوجيا . بعد ان كان ميتافزيقيا ولاهوتيا .

ويمكن القول انه اذا كان الانسان قد اصبح مغتربا عن عمله اليومي فهو بالضرورة يكون قد اغترب ايضا عن نفسه وعن امكانياته الخلاقة والاواصر الاجتماعية التي تحدد من خلالها انسانيته .

وهذا في اعتقادي يعزله عن النوع الانساني ، وبالتالي يجرده من خاصيته البشرية (Being Species) ويستطرد ماركس في متابعته هذا الخط التحليلي فيصل الى استنتاجه الخاص بعزلة الانسان عن زملائه العمال وعن الناس عموما ، كنتيجة يصل اليها واقع العامل الاغترابي .

ثانيا : الاغتراب عند هيجل :

برز مصطلح الاغتراب عند هيجل بمعنى الانفصال (Separation) باعتبار ان الكون مكوّن من اجزاء منفصلة ومتناقضة ولكنها متكاملة . ولم

يقتصر معنى الاغتراب عند هيجل على الانفصال فقط بل اعطاه في بعــض المواضع في بحوثه معنى التخلي او التنازل . (Recing a ishment) .

واوضح عند كلامه على الاغتراب بمعناه الاول _ الانفــصال _ ان هــذا الاستعمال يحتوي على درجة من الابتكار في التعمير الاصطلاحي ، وهو في الوقت نفسه يوفر اساسا مثمرا لدراسة الاغتراب . واما مفهوم التخلي حسب استعمال هيجل فيقود الى اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعي نتيجة لتنازله عــن فرديته . وبالنتيجة فان افكار هيجل عن الاغتــراب تقــوم علــى التحــديات الاتية : [٦]

١. غربة الانسان عن نفسه ، أي الفرد مغترب عن ذاته .
٢. غربة البنية الاجتماعية ، وهي الوجه الثاني لغربة الفرد وانفصاله .

ثالثا : الاغتراب عند دور كايم :

يتناول دور كايم الاغتراب بصورة ضمنية لما اسماه بالانوميا (Anomie) او " تحلل المعايير " فهو يعتقد ان سعادة الانسان لايمكن تحقيقها بــصورة مرضية مالم تكن حاجاته متناسبة او متوازية مــع الوســائل التــي يملكهــا لاشباعها ، فاذا كانت الحاجات تتطلب اكثر مما يستطيع ان ينال او انها تتَّبع بطريقة مناقضة لما تحقق رضاه فانه يشعر بالم وخيبة .

رابعا : الاغتراب عند فيور باخ :

يرى فيور باخ ان الاغتراب بصرف النظر عن معانيه القانونية والطبيعية والنفسية يتأرجح بين المعنيين الديني والاجتماعي ، فالكشف عن الاغتــراب عنده لايتم الا من خلال فلسفة الدين ، فــالاغتراب اساســا هــو الاغتــراب الديني ، فاذا ما حدث زلزال في كيان الانسان وخلل في وجــوده الــشرعي

---

[٦] عزيز السيد جاسم تاملات في الحضارة والإغتراب ، ١٢٩ .

ظهر ذلك في اللجوء الى الله سندا وتعويضا ، فلسفة الدين اذن هي الميـــدان الذي يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب . [٧]

خامسا : الاغتراب من وجهة نظر الانثروبولوجيين :

يعتّبره الانثروبولوجيون تدهورا نفسيا لضياع هدف محسوس او لانخفاض الاعتبار والاحترام الناتج عن ذلك الشيء او الهدف بل نتيجة لازمة ســببها تناقض المعاني والقيم الروحية التي تتجاوز الواقـــع المـــادي الـــى المجـــال الرمزي . [٨]

الاغتراب في الفكر الاسلامي :

عرف الهروي الانصاري الاغتراب بانه " امر يشار به الى الانفراد على الاكفاء " فكل من انفرد بوصف شريف فانه غريب بينهم . [٩]

وقد قسم ابن قيم الجوزية الانفراد الى ثلاثة اقسام هي :

١. الاغتراب بالجسم .
٢. الاغتراب بالفعل .
٣. الاغتراب بالهمة .

فالانفراد بالجسم هو الاغتراب عن الوطن أي ترك الانـــسان لموطنـــه والابتعاد عنه .

اما غربة الافعال فهي غربة اهل الصلاح والتقوى بين اهـــل الفـــسق والفجور وغربة الصديقيين بين المنافقين وغربة العالم بين الجـــاهلين . امـــا غربة الهمة فهي كما يعرفنا الهروي الانصاري " غربة طلب الحق ، وهـــي

---

[٧] د. حسن حنفي الاغتراب الديني عند فيور باخ ، مجلة الفكر ٤٢ .

[٨] قيس النوري الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا ص٣٦ .

[٩] د. عبد القادر موسى المحمدي الاغتراب في الاسلام مجلة الفكر ٩٠ .

غربة العارف لان العارف في شاهده غريب ، فغربة العارف هـــي غربــة الغربة ، لانه غريب عن الدنيا والاخرة . [١٠] وللانسان في الاســلام ثلاثــة مستويات هي :

١. المسلم .
٢. المؤمن .
٣. العالم .

وهذه المستويات الثلاثة تقابلها ثلاثة أخر :

١. اغتراب المسلم بين الناس .
٢. اغتراب المؤمن بين المسلمين .
٣. اغتراب العالم بين المؤمنين .

ونقطة انطلاق المسلمين في الكلام على الاغتراب هي حديث رسول الله (صـــلى الله عليـــه وســـلم) ((بـــدأ الاســـلام غريبـــا وســـيعود غريبـــا فطوبا للغرباء)) .

اذ ان الدين الاسلامي اولّ ما بدأ كان غريبا بين الناس لايعرفه احد ولا يدين به الا النزر اليسير من اهل الصلاح والتقوى ، اســـتجابوا لرســـول الله (صلى الله عليه وسلم) وتركوا الشبهات والشهوات عنـــدما كـــان النـــاس تابعين لها .

فكان هذا النزر اليسير عددا من الاشخاص هم الذين استجابوا لـــدعوة الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) وهم نزاع من القبائل فكانوا غربـــاء في احيائهم وقبائلهم غرباء بين اهليهم وعـــشريتهم تحملـــوا اقـــسى انـــواع

---

[١٠] ابن قيم الجوزية . مدارج السالكين ، ٣ / ١٢٨ .

المصائب والكرب الى ان جاء امر الله عز وجل فزالت هذه الغربة بانتشار امر الدين وصدوح صوت الحق والتجاء الناس الى هذا الدين .

ثم بعد ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الاسلامي اغترابا عن الحياة الاجتماعية الزائفة الجارفة واغتراب عن النظام الاجتماعي غير العادل . فالغرباء قاوموا الحياة ومغرياتها بطريقة ايجابية فقهروا السلطتين معا ، سلطة الحكام وسلطة النفس بترويضها على الطاعات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس ؛ فحل النظام الروحي الداخلي الذي يشيع في النفس الشعور بالامن والامان محل النظام السياسي الخارجي الذي ادخل الرعب والخوف في قلوب المسلمين بعد ان تفشت فتنة الشهوات وفتنة الشبهات . [11]

فالانعزال ليس من الاسلام في شيء ، بل على العكس الاسلام يدعو ويشدد في الدعوة على مخالطة الناس كما جاء في الحديث الشريف : (المؤمن الذي يخالط الناس خير من المؤمن الذي لايخالط الناس ولايصبر على اذاهم) .

فالمسلمون مأمورون بالمخالطة ولكن بشرط المحافظة على النفس اولا واصلاح المفاهيم الخاطئة ثانيا . وفيما يبدو ان بعضهم قد ربط بين غربة الاسلام في بداية امر شيوعه بين الناس وبين الاسلام في القرون اللاحقة بعد ظهور الفتن والشهوات ، وهو ربط غير موفق فالغربة الاولى كانت غربة عقيدة ، فالمسلم كان غريبا بعقيدته بين الناس وهو امر صعب الاصلاح ، اما الغربة اللاحقة فهي غربة بين الفتن والشهوات فالناس مسلمون ولكنهم مفتونون تابعون للشهوات . فالاغتراب مرض خطير ، على جميع المجتمعات ان تبذل قصارى جهدها في الوقاية منه ودفع ضرره .

---

[11] د. عبد القادر موسى المحمدي الاغتراب في الاسلام ص ٨٨- ٩٢ .

ثانيا : الشباب وظاهرة الاغتراب

تضمن هذا المبحث العلاقة التأثرية لظاهرة الاغتـراب علـى فاعليـة الشباب وانعكاس ذلك على المشاركة الحضارية والتنموية لذا سـيتناول هـذا الفصل ما يأتي :

- ماهية الشباب بوصفها قوة حضارية .
- قنوات التاثير لظاهرة الاغتراب .

مـــاهية الشـــباب بوصفها قوة حــضاريـــة

اذا كان التغيير الاجتماعي ضرورة حضارية فان البحث عـن وسـائلها وادواتها فريضة ، واذا كانت الحضارة ثمرة الجهد الانساني وهي مجموعـة المفاهيم الموجودة عند مجموعة من البشر وما ينبثق عن المفاهيم مـن مثـل وتقاليد وافكار ونظم وقوانين تعالج المشكلات المتعلقة بافراد هذه المجموعـة البشرية وما يتصل بهم من مصالح مشتركة .[١٢] فانمـا لاتقـوم بالحركـة العشوائية وانما بالتراكم المعرفي والاستخدام الامثل للموارد البـشرية وفـن تصور للعلاقة بين الانسان والحياة والكون .

والانسان هو محور الحضارة وغايتها والانسان في كل حياته عطـاء وصاحب العطاء الاول هو الشباب ، فالشباب هم شريحة في غايـة الاهميـة لان مصدر القوة والطاقة الفعالة في تحريك المـوارد الاخـرى وتوظيفهـا تكمن فيهم .

فالشباب هي المرحلة التي تبدأ بتخطي مرحلة بلوغ الحلـم او اكتمـال النضج الجنسي _ بلوغ القدرة على التناسل وتيقظ الحاجة الجنسية _ .

---

[١٢] د. عبد الحسين مهدي تاريخ الحضارة العربية الاسلامية ٢٥ .

ويحدث ذلك عند سن الخامسة عشرة او قبلها بقليل وتغطي مرحلة الشباب مدة عشر سنوات تقريبا ، فتنتهي في الخامسة والعشرين او ما حولها .

فمصطلح بلوغ الحلم يشير الى الناحية الجنسية من النضج والارتقاء التي تتمثل في اكتساب القدرة على الشخصية والمؤملات الجنسية وكل ما يتعلق بكينونته . [١٣]

ومرحلة الشباب من اخصب مراحل العمر ، ومن اجملها عند الانسان حين تصبح ذكرى فيما بعد . ولان كانت مرحلة النضج التي تلي ذلك من اهم مراحل العمر من الناحية العملية ، اذ هي مرحلة الانتاج من ناحية ، ومرحلة استواء الشخصية على صورتها المتكاملة من ناحية اخرى ، الا ان مرحلة الشباب الباكر حتى النضج هي اكثر فترات العمر حيوية ونشاطا وتدفقا وتطلعا وحركة . [١٤]

فالشباب هو قلب المجتمع النابض ، والحفاظ عليه وحمايته حفاظ على قواعد المجتمعات وتطوير الشباب وتوجيهه تطوير واصلاح للمجتمعات .

وما خراب المجتمعات وايغالها في التيه الا نتيجة للاغتراب وابتعاد الشباب عن الحياة الواقعية .

وبالامكان التكلم على اغتراب الشباب العربي في ضوء حقيقة موضوعية بسيطة وهامة في الوقت نفسه وهي ان شبكة العلاقات والتنظيمات الاجتماعية التي يرتبطون بها لاتقوم على اساس تقدير موضوعي سليم

---

[١٣] د. عزت الحجازي مصدر السابق ٣٤ .

[١٤] محمد قطب منهج التربية الاسلامية ٢ / ٢٤٥ .

لظرفهم واهتماماتهم وامكانياتهم ولا يسير العمل فيها بحيث يحقق مــصالحهم ويرضي طموحهم .

اذ ان هناك ازمة نفسية وفكرية واجتماعية لدى قطاعات واسعة مــن الشباب المثقف ولاسيما في المدن الكبرى ، ويمكن القول ان هــذه الازمــة تنعكس في عدة اتجاهات يقف في مقــدمتها : الاتجــاه العــدمي والهروبــي والانغلاقي في قوقعة الذات ، الرافض لكل القيم والتقاليد والنظريات الــسلبية في السياسة ، والاتجاه المندفع الذي يمجد البطل من دون ان يفهمه أو عليــه الهرب العكسي نحو التحلل من كل التزام . [١٥]

كما ان اول مظاهر الازمة التي تعانيها المجتمعات هو الشعور بابتعادها عن ارادتها وتراثها الحضاري . [١٦]

وإذا ارادت المجتمعات ان تضع الدواء النــاجح علــى مكــامن الالــم والجروح فعليها بمتابعة الشباب واصلاح اوضاعهم ، وهذه المتابعــة تكــون بصورة مركزة في مرحلة الشباب لكنها ليست مقتصرة على هذه الفترة ، بل يجب ان يتابع قبل هذه المرحلة من اجل تهيئتهم لاستقبالهم مرحلة الشباب .

ومرحــلة البلوغ هي مرحلة بداية النضج ، يتفجر فيها الكيان البــشري بكامله لينضج بكامله ، وإذ كان الطفل ينمو على دفعات ، مرة ينمو خيالــه ومرة تنمو واقعيته ، ومرة تنمو عضلاته ومرة تنمو عظامه ، ومــرة تنمــو قدرته على تعلم اللغة ومرة تنمو هذه القدرة او تبطيء وتنمو قدرتــه علــى جمع المعلومات .

---

[١٥] د. عزيز الحاج . الغزو الثقافي ومقاومته ، ١٣٠ .

[١٦] ندوة العراق وتحديات القرن الحادي والعشرين ، المجمع العلمي العراقــي ٢٠٠١ ، بحث الغزو الثقافي : العولمة والثقافة الغربية ، د. شاكر سلمان فياض ، ٢٩٦ .

إذا كـــان الامر فذلك في الطفولة مع عدم التوقف التام في الحقيقة في اي عنصر من العناصر ، انما هي مسألة تبـــادل نـــسبي فـــي معـــدلات النمـــو المختلفة ، فأنه الان في مرحلة البلوغ تنطلق معدلات النمـــو كلهـــا تقريبـــا دفعة واحدة . (١٧)

وعلى هذا فالرعاية والمتابعة في مرحلة ما قبل الـــشباب تكـــون بنـــسب متفاوتة بسيطة حسب الحاجة اما في مرحلة الشباب فتكون عامة مستمرة .

ثالثا : قنوات التأثير لظاهرة الاغتراب

علـــى مختلف المعاني والمفاهيم التي عبرت عـــن ظـــاهرة الاغتـــراب وحسب زوايا الرؤيا للاشكالية الحضارية لهذا المفهوم او التـــصور الفكـــري لموقع الانسان في المنظومة الحـــضارية وفـــي شـــبكة علاقـــات المجتمـــع والتأثيرات البيئية على عملية تفعيل الدور البنائي للانسان فإن الاغتراب فـــي مفهومه الاجرائي الذي يتناوله البحث قد يوافق الكثيـــر مـــن التعـــاريف او الطروحات الا ان الوقفة الرئيسة التي نروم الوصول اليها حول العلاقة بـــين ظاهرة الاغتراب وتأثيراتها على فاعلية الشباب في بناء مجتمعـــاتهم يجعلنـــا نتصور ان الاغتراب الذي نقصده هو من نوع فيه شيء ممـــا استعرضـــته المدارس وفيه شيء مما نتصوره في واقعية حياتنا حيـــث ان الاغتـــراب لا يعنى حصرا بمفهوم الابتعاد او الهجرة او العزلة حيث ان البعد عن جغرافية الوطن لعوامل عديدة مع بقاء شبكات الارتباط نابضة يزيد من قوة الفاعليـــة وهذا النوع قد يرغب به الغرب ضمن منهجية استنزاف العقول وخلق عوامل جاذبة لهجرة النخب الفكرية الشابة وتركها اوطانهـــا وتوظيـــف واســـتثمار ابداعاتها في تحقيق برامج التنمية التي يسعون لها من خلال استخدام الموارد

---

(١٧) محمد قطب منهج التربية الاسلامية ٢/٢٢٦ .

الرخيصة والعقول المهاجرة مع استمرار الفجوة المعرفية والفجوة الاقتصادية في ظل اللاتوازن التقني بين الدول الصناعية والدول النامية .

ولكن البعد الذي نريده في ظاهرة الاغتراب ليس هذا بل هناك اغتراب اقسى واكثر تأثيرا في عملية عزل الشباب عن بيئة التفاعل وطمس معالم الابداع وتقسيم الذات المريضة وجعلها ترتقي بلا اسباب وتشغل بأسلوب الانفصال على عكس ما يجب ان تكون عليه القوى الشابة في مرحلتين لابد منها هما :

١ــ مرحلة الارتقاء ويقصد بها المرور بالفترة الزمنية اللازمة للنضج التي تجعله قادرا على تحمل المسؤولية .

٢ــ مرحلة الاستقلال وتعد من المراحل المهمة كونها ستضيف ماكنة عطاء وزيادة في الانتاجية حيث ان الاستقلال هو جزء من عملية التطور والتوسع والنمو وتحقيق تنمية بشرية تفيض جهدا جديدا لطاقة الامة ، لكن الذي يسعون له ان يكون الاستقلال على وفق اسلوب الانفصام الفكري عن منهجية المجتمع وشبكة علاقاته وبالتالي يفقد الاحساس بالمسؤولية تجاه الغير .

في ضوء ذلك فأن الاغتراب يراد به ان يكون الشاب باقيا في جغرافية وطنه او ضمن اسرته ولكنه منفصل عنها نفسيا وعاطفيا وشعوريا وفكريا ، حتى انه يجد نفسه مع الاخرين كالماء مع الزيت وبالتالي لا يفكر الا في ذاته المضخمة المريضة او لا يجد له عمقا ينتمي اليه او هو يشكل له امتدادا ، وهذا يعني ان المجتمع قد تفسخت فيه شبكات علاقته وتراخت خيوط الارحام التي تحتل اساسا في التفاعل ، فالاشكالية هو ان الجسد موجود ولكنه منفصل عن كل ما حوله حتى يجد الغربة في اهله ونفسه وحاجاته ومن

حوله وهو غير منتمٍ ولا ينتمي اليــه احد حسبه في حياتــه المنفعة في اوطىء مفاهيمها .

ولغرض معرفة القنوات التأثيرية للاغتراب في فاعلية الشباب نجد يمكن إن نسلط الضوء على اشكال الاغتراب الذي يعصف بالشباب وبالتالي يحطم إرادتهم في تغيير وتطوير ومن اهم تلك القنوات :

- **ألاغتراب النفســي**

للاغتــراب النفسي خطورة بالغة على الفرد ان هذا الاغتــراب يتميــز بكونه يعني شعور الفرد بانفـصاله عـــن ذاتـــه ، وقـــد تنـــاول هـــذا الاغتــــراب العالم اريك فروم مــن زاويـــــة " تكوين الشخصية " وهو يرى ان الاغتراب نمط من التجربة يرى الفرد نفسه فيها كما لو كانت غريبة عنه . فالفرد يصبح هنا منفصلا عن نفسه . إذ ان مــن الــضروري لنمــو شخصية الفرد ان يحصل على الفرص التي تسمح له بالاسهام فــي فعاليــات منتجة هادفة ، فيها دعم للنفس او الذات .

ومن هذا الاغتراب ، النتائج التي توصل اليها المركز الانمائي للبحــوث النفسية من خلال دراسة قام بها في محافظـــة ذي قـــار ، إذ اكــد ارتفـــاع المؤشرات الدالة على الشعور بالاغتراب النفسي لدى سكان الاهوار العائدين الى ديارهم التي كانوا قد هجروها قسرا . وأكدت الدراسة ان سكان الاهوار يعانون من ضغط مصدره البعد بين الواقع الذي يعيــشونه فعـــلا والطمــوح المتمثل بعودة الحياة للاهوار .

إذ لابد للاعمال والادوار التي يؤديها الافراد من ان تحمل في طياتها العناصر التي تساعدهم على التعبير عن انفسهم لكي يتحقق لهم من خلالها الرضى والاشباع. [١٨]

- **الاغتراب الاجتماعي**

يعيش الانسان قديما وحديثا بين مجموعة عوالم ادناها عالمه الذاتي وبه يلتصق بما ينتج من اشياء واشخاص وافكار ، ثم عالم الناس من حوله ، ثم علاقته بالمؤسسة الاجتماعية الشمولية واخيرا بالطول والعرض عالم المطلق اللانهائي المتمثل عند اهل الديانة بالذات الالهية المقدسة القادرة قدرة مطلقة .

ونوع العلاقة بين الانسان الفرد وبين هذه العوالم الاربعة اما ان تكون علاقة اتساق وتكامل وظيفي ، وإما ان تكون علاقة استلاب وتنافر ، هذه العلاقة الاخيرة تسمى الاغتراب ، التي تؤدي الى وضع تقويم الاهداف ، وعدم وضوح السبل والمسالك التي توصل الى الاهداف الايجابية الفاعلة .

فحينما يحس المرء بالغربة في بيته كأنه ضاع منه ، او تغترب الاسرة مجتمعا ، او يسود مجتمعا ما الضياع ، او حينما تتباين المستويات الاجتماعية والاقتصادية بين الناس تباينا كبيرا تتفشى عوامل الهدم كالجريمة وظهور الانسان الرافض للقيم العظيمة البناءة .

ولذلك نرى ان شباب المجتمعات الصناعية الغربية والشرقية على السواء يشعرون بالغربة عن مؤسسات مجتمعاتهم بعد ان ضاعت القيم في زخم الركض وراء الماديات بشكل سحق كرامة الانسان لدرجة انه قد اصبح لا يشعر بأنسانيته .

---

[١٨] قيس النوري مصدر السابق ص ٢٢.

• **الاغتراب الثقافــي**

لمـــا لظاهرة الاغتراب الثقافي مـــن خطـــورة تنـــذر بتفكيـــك اركـــان المجتمعات فقد اطلق عليها الغزو الثقافي . فمحاولة الفصل بين المجتمعـــات وثقافاتها اصبحت الان تعرف بالغزو ، وهو بالطبع لـــيس غـــزوا عـــسكريا بفوهات البنادق ولكنه غزو فكري يحاول ابعـــاد النـــاس عـــن حـــضاراتهم وثقافاتهم واديانهم . [١٩]

ومن وجهة نظري هو اشد خطورة مـــن الغـــزو العـــسكري ، فـــالغزو العسكري مهما طالت فترة تعديه فهو آفلٌ لا محالة لكن الغزو الثقافي لا أُفول له ، فأذا تغيرت الافكار والثقافات اصبح من الصعوبة بمكان ارجاعها الـــى مسارها الصحيح .

ولقد كان للغزو الثقافي منعطف جديد وشديد الخطورة في تطور مكانته إذ ان دول الاستعمار تفهمت جيدا ان الخسائر والتكاليف المرهقة فـــي عـــصر الاستعمار القديم لا مبرر لها على الدوام ، وان بالامكان احراز نتائج ماديـــة وسياسية وعسكرية بانتهاج اساليب مستحدثة .

هنـــا اصبح للغزو الفكري دوره المتميز فـــي ظل الـــسياسات الدوليـــة المؤطرة تحت مفهوم " التعايش السلمي " . . وهي السياسات التي تعني عادة تحقيق حدة التوتر في الشؤون العسكرية والحربية واطلاق فاعليـــة العقيـــدة والفكر والثقافة في الصراعات السياسية .[٢٠]

---

[١٩] د. فاضل عباس الحسب ، ظاهرة الاغتراب في ضوء المرتكزات الفكرية للاقتصاد الاسلامي ، ت الحكمة بغداد ٧٤.

[٢٠] عزيز السيد جاسم مصدر سابق ص ١٥ .

ولقد كان للغزو الثقافي عدة اشكال موجهة ضد الامــة العربيــة حــددها الدكتور محمد عبد العال النعيمي نوجزها بالنقاط الاتية :

١- استغلال التردي الثقافي لبعض الشباب العربي ومن خلال نشر الافــلام التجارية والمطبوعات التي تحوي مضامين انحلالية .
٢- تنمية العقلية الامتثالية (العقلية السلبية) التي تتفاعــل مــع البــضاعة الفكرية الاجنبية من دون تمحيص .
٣- طرح المشاريع السلمية ، وهذا يمثل سلاحا ذا حدين .
٤- اختراق شبكات الاتصال واستخدامها في عملية تزييف الحقــائق وبــث معلومات مشوهة لأخلاقيات العرب. (٢١)

الاغتراب الاقتصــادي :

عنــدما تصبح الفعاليات الانتاجية والنتائج التي يصل اليها الفرد من اعماله وذاته التي يتصف بهـــــا ، عندما تصبح كلهــا تحــت ســيطرة الاخرين فأنها تحجب عنه ذهنيا وعاطفيا ، ولهذا فالاعمــال التـــي تنجــز من دون ان يتخللهـــا الــشعور بالتلقائيـــة والرضـــى الذهنـــي غالبـــا ما تعاني الاغتراب .

فالاغتراب مرض يصيب الكثير من جوانب الانسان من خلال ممارســة حياته اليومية لاسباب ودوافع معينة ، إلا ان الدكتور فاضل عباس الحــسب يرى ان الاغتراب مقولة اقتصادية دخلــت علــم الاقتــصاد منــذ الانتقــال

---

(٢١) د. محمد عبد العال ، الهوية العربية ومواجهة الغزو الثقافي بحوث مــؤتمر المجمــع العلمي العراقي ٢٠٠١ ص٧١ .

من الاقتصاد الطبيعي ، اقتصاد انتاج المنافع للاستهلاك الذاتي الى الاقتصاد المكسبي . [٢٢]

والاغتراب الاقتصادي لا يظهر في الاقتصاد السلعي البسيط لان العمل مازال محصورا بين صاحب العمل وآلته .

إما في حالة الاقتصاد السلعي الكبير وتجاوز حجم الانتاج طاقة الموارد البشرية الفردية والاسرية الى ضرورة استخدام عمل الاخرين فأن العلاقة الثنائية تتحول الى علاقة ثلاثية اي لم تعد (المنتج وآلته) بل غدت (المنتج وعلاقته بالالة ، والالة نفسها ، ومالك الآلة) .

فدخول مالك الآلة بين الآلة والمنتج ولدا اغترابا اقتصاديا لدى المنتج ادى الى انقسام الناس الى مالكين واناس غير مالكين .

الاغتراب السياسي :

تعد النظم السياسية من اهم العوامل المؤثرة في بناء المجتمعات فأن الانظمة العادلة تنظر الى مواطنيها بعين واحدة هي عين الرعاية واصلاح اوضاع المجتمع فاذا ساد الرضى في المجتمع تنفس الشعب الصعداء . اما اذا كان العكس فسيتفشى مرض الاغتراب السياسي اذ ان لمواريث العهود الرجعية وتركاتها دورا هائلا في العبث بالمجتمعات وتنمية الاغتراب وذلك عندما تكون الدولة سوط عذاب على رعاياها ، ولذلك فقد ورثت الجماهير نظرة الحذر من اية دولة جديدة مهما كانت ، وطبعا ان هذه النظرة ليست خالدة ، ولعل من اهم دوافع الاغتراب النزاعات والصراعات السياسية وما ينجم عنها من قهر وتعسف .

---

[٢٢] د. فاضل الحسب مصدر سابق ص ٦٢ .

الاغتراب العلمي وظاهرة استنزاف العقول الشابة :

لا يمكن فهم ظاهرة الاستنزاف ألا من خلال تحديد خريطة العلاقة بين الطارد والجاذب والمطرود اوالمنجذب او المستقطب او المهاجر ، حيث لا تدرس هذه القضية وجوهرها من خلال الجوانب الفنية والمالية او التقنية فقط بل لابد من دراسة أطراف العملية من منظور التطوير والتنمية ، وإنما من فهم جوهر القضية حضارية و كقضية صراع ممتد ومتعدد المداخل الحضاري .

ان سيطرة الدول المتقدمة على سوق العمل واحتكارها الكثير من التقنيات الحديثة وما تعاني العقول الشابة والمبدعة وأصحاب الكفاءات من حجر فكري أو اجتماعي او سياسي وعدم وجود فضاءات لتحقيق ما يبدعون وفي ظل تسارع العولمة التي أخذت على عاتقها تحقيق فلسفة النهج الاستعماري بشكله القديم والحديث وهما :[٢٣]

١. هجرة راس المال المادي ونهب الثروات وتوظيفه تحت مسميات متنوعة مثل الاستثمار .
٢. العمل على هجرة راس المال الفكري والمتمثلة بالعقول المتخصصة .

وكلاهما يصبان في فكرة تفعيل فرص التطور في الغرب واقتصاده واستدامة الفجوة واستمرار نزيف العقول وهذا يتشكل باتجاهين هما .

الاتجاه الأول : تكالب الدول المتقدمة على عقول النخبة المتخصصة في الدول النامية .

---

[٢٣] د. سالم محمد عبود استراتيجية اغتيال العقل العراقي دار الدكتور بغداد ٢٠٠٧ ص ٥٦ .

الاتجاه الثاني : تنويع قنوات امتصاص عقول النخبة ولاسيما الشباب في ظل توظيف الفجوة .

أما كيف تتكالب الدول المتقدمة على العقول المتخصصة :

بدأ هذا الاتجاه منذ مطلع القرن العشرين ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية حيث وضع برنامج متكامل لاستنزاف العقول الشابة المبدعة ونهبها . مع عدم السماح للحصول على تخصص في مجالات وثيقة بالمعرفة مثل هندسة البرامجيات او التقنيات لمن يتمنع ان يبقى للعمل لديهم . وان الدول الكبرى في منظمة التعاون الاقتصادي من اجل التنمية (OECD) تتنافس فيما بينها على اقتناص الثروات البشرية ، وسن قوانين لهجرة العقول وهذه فرنسا قبل أيام شرعت لتعديل قانونها في الوقت نفسه ترفض هذه الدول تقديم أي شكل المساعدة في مجال تنمية المعلومات ، بل على العكس تريد ان تجعل منا سوق استهلاك وسلة موارد وحديقة خلفية ، مما زاد في ارتفاع كلفة برامج التنمية وتعقيد عملية استخدام الكفاءات يقابلها الضغط المبرمج حيث سعت منظمة التجارة الدولية (WTO) إلى حماية الملكية الفكرية ورأس المال البشري ولكن من اجل الكبار فقط وتلتزم الصمت حيال نهب العقول ونزفها من الدول النامية . كما نشأت شركات بعد عقد الثمانينيات متخصصة باحتكار اقتصاد المعرفة واحتكار الأسواق والأعمال والعقول الصانعة لهذه المعرفة .[٢٤]

اما قنوات امتصاص العقول الشابة والمتخصصة :

إن للغرب منهجيته في امتصاص العقول والموارد على وفق معالجته الاستعمارية فانه أصبح بعد عالم تقنيات المعلومات اكثر اتجاها في امتصاص

---

[٢٤] د. نبيل علي ونادية حجازي الفلجوة الرقمية سلسلة عالم المعرفة الكويت ٢٠٠٥ ٤١٥.

العقول وصهرها ضمن ماكنه مجتمعه ونزعه هوية هذه العقول مــن خـــلال اساليب ومسارات متعددة يعكس لنا الفكرة الاتية :

١. بيئة المجتمعات وطاقات الشباب .
٢. مناهج الاستنزاف ومساراته وهي سبعة مسارات .
٣. ثم تدوير تلك العقول والمهارات .
٤. تحويلها الى مراكز الاحتكار المعرفي (العلمي ، التقني ، والإبداعي) .

والملاحظة على هذا المخطط هي :

١. تسلم قضية الهجرة المؤقتة للعمل أو الدائمة أو التي جاءت بسبب .
٢. الضغط السياسي أو الاجتماعي .
٣. استخدام المكاتب المحلية وشركات متعددة الجنــسيات وفلــسفة التعــاون والتبادل التجاري والعلمي .
٤. نزف العقول من خلال البحوث العلميـــة المـــشتركة شـــبكة المعلومـــات (الانترنت) والمقالات المنشورة أو حـــصد البـــرعم مـــن المنبـــع مـــن خلال حملات التسويق للدراسة فـــي جامعـــات أمريكيـــة أو كنديـــة أو الجامعات المفتوحة .

العراق ومحنة نزيف العقول الشابة :

ان واقع عملية استنزاف العقول الشابة والمفكرة في العراق ليست وليدة أو أسباب فنية أو مالية أو تقنية وحسب بل لها مدخل حضاري وعقائدي كون بغداد بلد الحضارة وعاصمة الرشيد ولكن في ظل التعطل وما أصاب الأمـــة من أمراض مختلفة تظافرت جهود الآخرين في العمل على أفراغ محتويـــات

العقل الحضاري ومكوناته المتمثلة بالشباب والعقول المفكرة ومن الموارد الاقتصادية الأخرى .[٢٥]

ولمختلف العوامل والأسباب الطاردة وإشكالية تحقيق برامج التنمية وغياب الوعي الحضاري لأهمية العقول وعوامل الفجوة العلمية والمعرفية . عملت الدول المالكة لتقنية المعلومات وخيوط لعبة الفجوة الاقتصادية للمعرفة في استثمار العقول ولاسيما الشباب وبالمجالات الحيوية منها .

والدولة العراقية بدأت ترسم خططا منذ نهاية الخمسينيات لإرساء صروح العلم والتقنيات العراق وبها جاء تأسيس جامعة بغداد جامعة الأم .. ثم تلتها الجامعات الأخرى . وقد أرسل الشباب لأكثر من جامعة ودولة وتتنوعت التخصصات وأعداد النخبة المتخصصة ، وافرز عن ذلك نخبة من العقول والعلماء المتخصصين في الأنظمة العلمية والتقنية . ولكن الغرب وسياسة التجهيل لم يفتيا ضرورة حرمان الشباب من التخصصات ذات التأثير الفعال أو تعليمهم بشرط احتكارهم فيما بعد الحرب ، أما الذين لا يرجعون منهم فلم يعطوهم مفاتيح العلوم النادرة والتطبيقية . بل على العكس ان الشباب الدارس والمتعلم في بلد الذي تتحمل ميزانية الدول نفقات التعليم وتطويرها يشكل مصدرا آخر في سياسة استنزاف العقول واستثمارهم في ظل التحول من عصر الحداثة الى العولمة معناه الفرد العراقي حيث بقي مغيبا عن التطورات التقنية التي شهدها العالم بفعل الحصار وسياسات الدول الخاطئة مع منهجية تعميق الفجوة وربما لا يدرك الكثيرون ان تكلفة تدريسي وتخريج طالب كلية الطب في العراق بلغت أكثر من ١٥ ألف دينار عراقي في السبعينيات الى نحو ٤٥ ألف دولار ..

---

[٢٥] د. سالم محمد عبود مصدر سابق ص٦١ -٦٢ .

وهذا يعني ان وجود أكثر من ٣٠٠٠ طبيب عراقي يعملون في مستشفيات بريطانيا ألان كلف خزينة الدولة أكثر من ١٠٠ مليون دولار تضاعف التكلفة في الوقت الحاضر والسؤال كيف يمكن أعادة العقول العراقية المهاجرة التي تعمل ألان في جامعات الدول الغربية ومؤسساتها ومستشفياتها ومصانعها وكيف يتم الاستفادة من طاقاتها الإبداعية في أعمال البناء والتعمير ، وهل يمكن أعادتها بعد استقرارها خارج الوطن وهل سيسمح لهم بالعودة . (٢٦)

كما تشير الدراسة ان ٧٣٥٠ عالما قد غادروا العراق للفترة من ١٩٩١ حتى ١٩٩٨ تلقفتهم الدول الأوربية وكندا وأمريكيا ٦٧% أساتذة و٢٣% يعملون في مراكز بحثية في العراق علما ان ٨٣% منهم كان قد درسوا في جامعات أوربية ومازالت بعد سنة ٢٠٠٣ تقع العقول المبدعة والشباب بين ضغوط كثيرة . فالعلماء العراقيون لا يمثلون ثروة وطنية وحسب بل ثروة قومية يمكن ان تدر على المؤسسات . ونسمع بين الحين والآخر إجراءات أو أساليب توظيف العقول العراقية والشابة منها ضمن أهداف البرنامج الأمريكي الذي أشارت إليه بعض تقارير شبكة المعلومات (الانترنت) حيث يرى المراقبون ان الإعلان في ظل البرنامج الأمريكي لتوظيف العلماء العراقيين في المجالات العسكرية بذريعة تجنب القيام بتقديم خبراتهم لدول مارقة أو جماعات إرهابية يعد أحدى الآليات المتبعة لحرمان الدول العربية من كفاءتها العلمية بقصد إجهاض أي أمكانية لتحقق نهضة علمية عربية أو أسلامية يمكن ان تبنى على أكتاف هذه الكفاءات .

---

(٢٦) الانترنيت * العقول المهاجرة بين الاستنزاف والاستثمار ٢٢/١٠/٢٠٠٤م اسم الموقع البلاغ .

وجاء هذا الإعلان على لسان ريشارد باوتشر المتحدث باسم الخارجية الأمريكية بقوله : ان الولايات المتحدة ستطبق برنامجا خاصا خصص له مليونا دولار لمدة عامين لتوظيف العلماء العراقيين الذين كانوا يعملون في برامج الأسلحة الكيماوية والحياتية (البيولوجية) والنووية ، على غرار برنامج مماثل تم تطبيقه في الاتحاد السوفيتي بعد انهياره . واعتبر المراقبون ان تصريحات باوتشر التي قال فيها : ان هدف البرنامج هو تجنب قيام العلماء العراقيين بتقديم خبراتهم لدول أو جماعات متطرفة مهتمة بالحصول على أسلحة دمار شامل ، ولتمكينهم من المشاركة في إعادة بناء العراق اقتصاديا وتقنيا ليست سوى ذريعة للتموية على استراتيجية مدروسة تهدف الى منع الدول العربية من امتلاك القدرات العلمية المؤهلة لإحداث نهضة تقنية عربية [٢٧] .

وأشار المراقبون الى ان تفريغ العراق من علمائه واستقطابهم وإغرائهم كما تم من قبل مع العلماء الألمان بعد الحرب العالمية الثانية يأتي استكمالا لتاريخ طويل من الملاحقة للكفاءات العربية التي استخدمت باقتدار أساليب (العصا والجزرة) ، حيث تعرضت المؤسسات العلمية العربية للتجسس بطرق مختلفة من اجل استقطاب الكفاءات العلمية وتهجيرها الى الخارج أو استهداف العلماء العاملين ببرامج التسليح في الدول العربية بالقتل في حال رفضهم التعاون مع المؤسسات البحثية في الدول الغربية الكبرى .

ويبدو ان هذه الاستراتيجية الدولية التي أصبحت معروفة وواضحة للعيان ، ولاسيما أنها تتم في ظل ظروف سياسية واجتماعية وفكرية تتسم بالجمود والاستبداد بما يعني ان لديها القابلية لهدر الموارد والكفاءات الوطنية

---

[٢٧] د. برهان غليون – اغتيال العقل – مطبعة المدبولي ص١٣١ .

ضمن برنامج تسعى الشركات الغربية الكبرى أجهاض المشروعات الصناعية الوطنية وسد منافذ التراكم العلمي في وجه العلماء العراقيين والعرب ومنعهم من الاستفادة من أي تقنية معرفية .

وتشير التقارير ان ثلاثة أرباع الأطباء العاملين في الدول الغنية وفدوا من دول فقيرة وأوضح (د. فتيز هيوز مولان) من جامعة واشنطن ان (٢٣% - ٢٨ %) من الملاكات الطبية التي في الولايات المتحدة وكندا وبريطانيا واستراليا هم من العقول المستنزفة ، وان نسبة الأطباء الأجانب في الدول الصناعية تتراوح بين ٤٠% - ٧٥% ويقول الخبراء ان أمريكا بحلول عام ٢٠٢٠ ستواجه نقصا في الأطباء سيصل الى (٢٠٠) ألف طبيب بجانب (٨٠٠) ألف من ملاكات التمريض وطالبت جمعية كليات الطب الأمريكية جميع كليات الطب في البلاد والبالغ عددها ١٢٥ استيعاب المزيد من المتقدمين ورفع الطاقة الاستيعابية للطلبة الأجانب كما تشير التقارير ان هناك برنامجا في استنزاف لعقول واقتناص الملاكات الطبية البالغ عددها ٦٠٠ألف من مختلف الاختصاصات وتحديد القارة الأفريقية . وان الولايات المتحدة قد رفعت عدد من تمنحهم بطاقة الأقامه (كرين كارد) من ٩٠ ألف للمتخرجين في مجالات التقنية العالية في عام ١٩٩٨ الى ١٥٠ ألف في عام ١٩٩٩ و ٢١٠ ألف في عام ٢٠٠٠ وأعادت النظر في قانون الهجرة بعد أحداث الحادي عشرمن ايلول ٢٠٠١ ولكن بقيت عملية استنزاف العقول محور عملية الصراع الحضاري . في هذا المجال ذكر نائب المجلس الوطني الصيني ان الشركات الصينية تواجه تحديا نتيجة فقد الموهوبين لصالح

الشركات ذات التمويل الأجنبي ولاسيما بعد ان أصبحت الصين عضوا في منظمة التجارة العالمية ..[٢٨]

حيث اجتذبت الدول المتقدمة العديد من الموهوبين الصينيين عندما كان يرسل للخارج وبنسبة ٩٠ % . وتشير الإحصائيات ان أصحاب الكفاءات والاختصاصات من حملة الشهادات العليا الجامعية العاملين في مجال البحث والتطوير في أمريكا بلغت ١٧٠ ألف شخص من بينهم علماء عرب ومسلمون من الدول النامية . أما في أوروبا الغربية واليابان فقد بلغ عدد العاملين في مؤسسات البحث العلمي وفي مجالات من الكفاءات الشابة والنخب المسروقة من الدول الأم في السنوات الأخير فقط بحدود ٤٠٠،٠٠٠ شخص . [٢٩]

و الأرقام متكاثرة ومرعبة من الناحية العددية تشير الدراسات والأبحاث الى ان حجم من يعود من البعثات الحكومية في سورية مثلاً ٥ % فقط في عام ١٩٨٨ ، في مصر مثلا هاجر أكثر من ٤٥٠ ألف منهم ٦٠٠ في اختصاصات نادرة جدا . في الوقت نفسه يقدر عدد العقول المستنزفة من اختصاص البرمجة والتقنيات بحدود ١٠ الآلاف موزعين على سوق العمل بين أوربا وأمريكا . وتشير احد الدراسات الإجمالية ان ٧٥ % من العاملين في الشركات العالمية في مجال تنمية البرامج هم العقول العربية الشابة العاملة في برامج الحواسيب . أما في فرنسا وألمانيا فان ٨٠% من أصحاب المهارات الفنية هم من أبناء أفريقا والأتراك والأكراد ، ومن لبنان .

---

[٢٨] الانترنيت * * أهداف البرنامج الأمريكي لتوظيف العلماء – مجلة المجتمع العدد ١٥٨٣ .٢٠٠٤/١/٣ اسم الموقع – النسيج

[٢٩] أنطوان زحلان the Arab brain prain Innoration and devel opment

ويشير تقرير منظمة الهجرة العالمية ان أفريقيا تفقد كل سنة نحو ٨٠ألف عالم وخبير ، كما تشير تقارير خطيرة ان ٢٠% من مجموع الأطباء نـد منعوا من العودة وان ١٥% استسلموا للهجرة الدائمة وان ١٥% تم استنزاف عقولهم تحت ضغط الأسباب المتنوعة ومن الناحية المالية ان تكلفة أعداد الفرد تقريبا ١٠٠ ألف دولار وعلى سبيل المثال في مصر كلفة الحصول على الدكتوراه في الطب السريري (الإكلينيكي) هي ٧٥٠ ألف جنيه أي ثلاثة أرباع مليون .

وان مصر خسرت مليار دولار بسبب عمليات الهرب وبهذه الطريقة يكون الغرب قد حصل من الدول على كلفة كفاءات أكثر مما في ذمة هذه الدول من مديونية . وان هناك شركات كبيرة مثل نتل وميكروسوفت تملك أكثر من ١٠٠٠ مركز أبحاث والتنمية في الصين يعمل بها متخصصون صينيون .

وفي مؤتمر كسب العقول الذي نظم في (لاهاي) في سياق رئاسة هولندا للاتحاد الأوربي فقد تبين ان الاتحاد الأوربي بحاجة الى ٧٠٠،٠٠٠ شخص أضافي للعمل بمجال المعرفة والعلم حتى يتمكن من المنافسة في سوق المعرفة.

وان أوربا ايضا قد تخضع لاستنزاف العقول من قبل الولايات المتحدة حيث إشار المؤتمر ان ٤٠٠،٠٠٠ باحث أوربي يعمل في الولايات المتحدة وهولندا أيضا من الدول التي لها برامجها في عملية استنزاف العقول الشابة من دول مختلفة .

ومن الملاحظ ان نظام العولمة ينفذ يوما بعد يوم في عمق العالم وبتزايد سعة عمق تحالف المؤسسات العابرة للجنسيات مع زيادة الطلب على الخبرات

والكفاءات العلمية وتشير الإحصائيات الرسمية في أمريكا ان الفترة ما بـين الأعوام ١٩٨٦-١٩٨٧ شهدت هجرة أكثر من ٨٥٠ ألف كفاءة من الـدول النامية .[٣٠]

[٣٠] نبيل علي ونادية حجازي الفجوة الرقمية سلسلة عالم المعرفة الكويت ٢٠٠٥ ص٤١

الخاتمـــة

تمثـــل هذه الخاتمة التوصيات التي نشتقها من هذه الدراسة لكي تـــستكمل اغراضها وتتحول من خطاب وتصورات ذهنية الى بـــرامج واقعيـــة تملـــك منهجيتها واساليبها وادواتها لكي تتحول الى برامج عمل يمكن ان تتظافر فيها مختلف الجهود لكي تستطيع ان تحتضن الشباب من كل التيارات الفكرية التي تستهدف نواته وقدراته وبالتالي تعطيله وتحطيمه وتحويله الى ركام ، وبالتالي تتحول الامة بمجموعها الى زبون دائم ومستهلك ناجح لمنتجات الغرب وتفقد ارادتها وفاعليتها ويمكن رسم اهم تلك التوصيات كما يأتي :

١- بنـــاء منظومة فكرية متكاملة تستند الى عقيدة الامة والمتمثلة بالاســـلام الذي يمثل منهج الحضارة الانسانية وبنـــاء مناهجنـــا التربويـــة علـــى وفق الوسطية .

٢- اعـــادة تشكيل العقلية الشابة التي طالما تقع منبهـــرة امـــام انجـــازات الحضارة الغربية وبالتالي فسح المجال امامها في اوطانها لكـــي تعبـــر عن قدراتها .

٣- بنـــاء المؤسسات التي تعنى بالشباب والعقول المبدعة وتهيئة بيئة تتمكن من ادارة الابداع وبالتالي توظيفه في تنمية المجتمع وتحقيق الرفاهية .

٤- ضرورة ان يكون للشباب عالمهم الخاص ولكن غير منفصل عن عـــالم المجتمع مع فسح المجال لهم للتعبير عن ابداعاتهم وان لا يقـــف جيـــل الكبار مانعا في اطلاق حرية التفكير او الخوف من صعود طبقـــة مـــن الشباب والاشكال عوامل طاردة تجعلهم يفكرون فـــي مغـــادرة الـــوطن للاغتراب او غلق عالمهم الخاص والعيش باغتراب من نوع ثان .

٥- ضرورة تحمل الاعلام بكل مؤسساته وقنواته ووسائله وبنـــاء منظومـــة ثقافية مع تنمية في ماهية المسؤولية التي يتحملها الشباب من خلال برامج

هادفة واعية متنوعة متوازنة تلبي طموحات الشباب ولا تنسى اهداف الامة .

٦- تخصيص بنود مالية في الموازنة العامة تدعم اتجاهات الشباب وتهيء لهم فرص الابداع وتتحمل الدولة جزء او كل النفقات الخاصة بالوسائل التي يحتاجها الشباب لتطبيق افكارهم .

٧- العودة الى بناء الاسرة على وفق مناهج تربوية صحيحة كونها تشكل المهد الاول والبيئة الاساسية التي تعكس كل انفعالاتها على الشباب وبالتالي تتبلور من خلالها شخصية الشاب الذي يعتبر احد مصادر القوة في المجتمع .

المصــادر

١- ابن منظور ، لسان العرب دار صادر بيروت ٢٠٠٥ .

٢- د. فتح الله خليف ، الاغتراب في الاسلام ، مجلــة الفكــر ، العــدد ١/ السنة ١٩٧٩ .

٣- د. عزت حجازي ، الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها .

٤- د. قيس النوري ، الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا ، مجلــة عــالم الفكر ، العدد١ ١٩٧٩ .

٥- د. عبــد القــادر موســى المحمــدي ، الاغتــراب فــي تــراث صوفية الاسلام .

٦- د. عزيز السيد جاسم ، تأملات في الحضارة والاغتراب .

٧- د. حسن حنفي الاغتراب الديني عند فيور باخ مجلــة الفكــر العــدد ١ لعام ١٩٧٨ .

٨- ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، دار المختار مصر ٢٠٠١ .

٩- د. عبــد الحــسين مهــدي الــرحيم ، تــأريخ الحــضارة العربيــة الاسلامية ، ١٩٩٦.

١٠- د. عزيز الحاج ، الغزو الثقافي ومقاومته .

١١- د. شاكر سلمان فياض ، الغزو الثقافي : العولمة والثقافة الغربية ، ندوة العراق وتحديات القرن الحادي والعشرين ، المجمع العلمي ٢٠٠٥ .

١٢- د. فاضل عباس الحسب ، ظاهرة الاغتراب في ضــوء المرتكــزات الفكرية للاقتصاد الاسلامي . بيت الحكمة .

١٣- د. سالم محمد عبود استراتيجية اغتيال العقــل العراقــي دار الــدكتور بغداد ٢٠٠٧ .

١٤- مالك بن نبي – شروط النهضة – دار الفكر بيروت سنة ١٩٦٩ .

١٥- محمد قطب – منهج التربية الإسلامية – ج (٢) دار الشروق بيروت سنة ١٩٨٣ .

١٦- د. نبيل علي – د. نادية حجازي – الفجوة الرقمية – عالم المعرفة – الكويت سنة ٢٠٠٥ العدد ٣١٨ .

١٧- عمر عبيد حسنة – البعد الحضاري لهجرة الكفاءات – كتاب الأمة العدد ٨٩ ١٩٩٩.

١٨- الانترنيت * العقول المهاجرة بين الاستنزاف والاستثمار ٢٠٠٤/١٠/٢٢ م الموقع البلاغ .

١٩- أنطوان زحلان

the Arab brain prain Innoration and devel opment

٢٠- د. برهان غليون – اغتيال العقل – مطبعة المدبولي .

٢١- الانترنيت * أهداف البرنامج الأمريكي لتوظيف العلماء – مجلة المجتمع العدد ١٥٨٣ .٢٠٠٤/١/٣ اسم الموقع – النسيج .

العلامة الدكتور مصطفى جواد

سالـــم الالوســـي

الملخــص :

يتناول هذا البحث صفحة من باكورة حياة العلامة الدكتور مصطفى جواد ــ رحمه الله تعالى ــ ويتألف من فقرتين :

الأولى ــ الرسالة التي بعث بها مصطفى جواد ايام دراسته في جامعة السوربون بباريس . الى زميله الاستاذ يوسف يعقوب مسكوني (ت ١٩٧٠) . وتحتوي هذه الرسالة على معلومات لغوية ، ادبية وتاريخية مفيدة ومهمة وهي مؤرخة في ٢٢/١٢/ ١٩٣٧ .

الثانية ــ كان الاستاذ الدكتور عبد الهادي التازي ، سفير المملكة المغربية السابق في بغداد ، وكاتب البحث قد زارا العلامة جواد ، الذي كان يرقد مريضا بداره في منطقة الدورة ، لعيادته وتفقد احواله الصحية . وخلال هذا اللقاء جرت احاديث شتى في اللغة والتاريخ والاجتماع ، لها اهميتها ، رأينا من المفيد تسجيلها ليطله عليها القراء والافادة منها .

المقدمــة : ــ ١ ــ

كان العلامة الدكتور مصطفى جواد واحدا من تلامذة العلامة الأب انستاس ماري الكرملي (ت ١٩٤٧) وأصدقائه الذين يعدّون بالعشرات ، وكان من حضّار مجلس الجمعة الذي كان يعقده الاب صباح كل جمعة ، وكان هذا المجلس مجمعا علميا او مدرسة علمية ثقافية ، بكل ما تعنيه الكلمة من معنى ، وقد تخرج فيها جمهرة من المؤرخين والكتاب والشعراء ورجال الصحافة ، كان لهم الاثر الكبير في النهضة الثقافية والادبية

والتاريخية في العراق منذ مطلع القرن العشرين الماضي ، وقد استمر نشاطهم ونتاجهم العلمي والثقافي الى النصف الثاني من القرن المذكور ونذكر من اولئك العلماء الفضلاء ، وهم كثيرون ، الاساتذة : الدكتور مصطفى جواد ، عباس العزاوي ، احمد سوسة ، كوركيس عواد ، يعقوب سركيس ، ويوسف يعقوب مسكوني وغيرهم . كانت الصلات العلمية والثقافية بينهم متينة ومتواصلة ، داخل العراق وخارجه ، كانوا يتبادلون الرسائل والمعلومات في شتى صنوف العلوم والمعارف . وبمناسبة مرور (٨٢) عاما على الرسالة التي بعث بها الاستاذ مصطفى جواد الى صديقه يوسف مسكوني ، رأينا من المناسب نشرها لما تضمنته من معلومات تاريخية ولغوية[*] ، وتدل على الروابط الثقافية بين ادباء العراق ومثقفيه من مختلف الطوائف والاديان ، بوصفها مظهرا من مظاهر الوحدة الوطنية .

وفي الصفحات الآتية ندرج نص هذه الرسالة مع صورة من مقدمتها وخاتمتها وهي بخط العلامة مصطفى جواد .

125 Bd Richard Levoir
Paris 11e

بباريس في ٢٢ كانون الأول ١٩٣٧

الى حضرة الاستاذ الجليل الأديب المفنّن يعقوب افندي المسكوني ايده الله تعالى . تسلمت مولاي وصديقي العزيز مكتوبكم الجميل منذ أيام ليست بقليلة في مقياس المراسلات ، ولكني بطيء الأجابة في بعض الأزمان لتهاون يعتريني وفتور يتعاورني ، لاأفعل هذا معكم وحدكم بَل مع أشيخ الناس عمراً ومنزلة والحمد لله على كونكم ممن لا تلجئني الحال الى المعاذير اليهم لتقبّل

---

[*] حصلت على اصل الرسالة من عائلة المرحوم يوسف مسكوني وقد خاطبه باسم ابيه يعقوب كما يظهر في الرسالة . (سالم الآلوسي)

عتاباتهم وتسأل قبولها والصفح عن مرسلها ، وهذه فائدة الصداقة ــ أعزكم الله ــ

لقد امعنت في تقريظي وإطرائي حتى تهتم ، ولا كَتيبه بني اسرائيل الانذال ، ولعلَّ تنبؤي لكم بما وهب الله لكم فتق لسانكم بهذه الأماديح المغرقة والأثنية الفائقة والتقدير الذي جاوز القدر .

قلتم ، أعزّكم الله وأيدكم ، ((كنت أريد ان اكتب لك ردا على رسالتك هذه)) وانا لا استحق الرّد ولا الصّد ، ولم اكتب اليكم بما يستوجب ذلك ، ولعلكم أردتم ان تقولوا : ((جوابا عن رسالتك هذه)) فتناولتم النار بدلاً من النور .

أتمَّ الله فرحتكم بالمولود ((زهير)) بالإبقاء عليه وتمتيعه بالحياة الطويلة مع سعادة الجَد وحسن التوفيق . أمّا ما شملكم من الرفهنية والبلهنية ، فممالا شكً فيه ، ولكن لاتنفروا من هاتين اللفظتين ، فكما رجع مسكوني الى زهير ، يجب ان يحوّل (المربّع) و (المكيّف) الى الرفهنية والبلهنية ، فالقضية قضية عروبة ليس إلاّ .

اشكر لكم ــ وفقكم الله ــ ذكركم للقصيدة النبيهية الواردة في خزانة الأدب لأبن حجة الحموي في مدح الناصر لدين الله ((باكر صبوحك اهنى العيش باكره)) فقد اطلعت عليها قبل سنتين وهي في ديوانه ، وهو مطبوع وليست كلها في مدح الناصر ، بل مدح بها ايضاً شاه ارمن ، الملك الاشرف موسى بن العادل الأيوبي صاحب خلاط وميّا فارقين ، ومن ذلك قوله :

طورا أضائت لموسى نار جذوته حتى انجلت لمناجاة بصائره

تهنَّ نعمى امير المــؤمنين ودم ياايها الاشرف الميمون طائره

وقــد ذاكرتكـــم مــرة في ذلك فنسيتم وقلــت لكــم : ان البيت المشهــور

والموت نقّاد على كفّه جواهر

هو من ديوان كمال الدين ابن النبيه من قصيدة يرثي بها الملك المعظم ابا الحسن علي بن الامام الناصر لدين الله . اولها :

الناس في الموت كخيل الطراد　　　فالسابق السابق منها الجـــواد

أرغمت يامــوت انوف القنـــا　　　ودست اعناق السيوف الحداد

وشعره كله مختار ، ولاسيما قصيدته ذات المستهل :

بغداد مكّتنا واحمد أحمــدُ　　　حجّو الى تلك المواقف واسجدوا

لولا التقيّة كنت أول معشرٍ　　　غالوا فقالــوا أنت ربٌّ تُعبـــدُ

ثم اشكر الله الشكر العظيم على سلامتكم من حادث السقوط ، لاسيما وانكم عازمون على الرجعة الى إتمام كتابكم ، وأذكركم بهذه الفرصة ما وجدته في حوادث احتلال البساسيري لبغداد ، ومقدماته ونتائجه في (مرآة الزمان) لسبط ابن الجوزي . قال في حوادث جمادي الأول ٤٤٨هـ: ((وفي هذا الوقت ورد الخبر من واسط ، بأن ابا الغنائم بن فجانجس والترك عصوا على السلطان (طغرل) . وكان عميد الملك [محمد بن منصور الكندري] قد ولاّه فبلغه انهم على عزم عزله ، فاستمال الاتراك ووردت عليه طائفة من الديلم والأكراد والرجالة فقدموه عليهم وانفق فيهم الأموال ، وزوّر كتباً عن الفساسيري يعدهم (فيها) الاحسان والاقطاعات ، ويعد اهل البلد العدل ، وكان الترك قد نفروا من السلطان لأنه قتل جماعة منهم ، وكاتب [ابن فسانجس] اهل البطيحة فوافقوه وحفر الخنادق حول واسط وبنى اسواراً عالية وركّب عليها ابواب الحديد)) (كذا في الورقة ١٤-١٥ من المخطوط المرقم ١٥٠٦ من دار الكتب الأهلية بباريس) .

ثم قال في الورقة ١٨ ((وفي هذا الشهر [ذي القعدة] عاد ابن فسانجس ومعه الديلم والترك الى واسط ونهب قرية عبد الله من ضياع

الخليفة[١] [القائم بأمر الله] وقتل من فيها واخذ سفنا فيها متاع للخليفة وبيّضَ حائط جامع واسط [بشعار الفاطميين] ومحا ماكان على قبلته من ألقاب بني العباس ونصب على المنبر لوائين ابيضين وخطب لصاحب مصر [المستنصر بالله الفاطمي] ، ونقش على الدنانير والدراهم اسمه)) . وسبب مجيئه الى واسط بعد ان كان فيها ما قصّه المؤرخ نفسه في السنة نفسها ، اعني سنة ٤٤٨ هـ فقال في الورقة ١٧ ((وفي شوال سار عميد العراق ابو نصر[*] الى واسط فأسر جماعة من الاتراك وغرّق آخرين وقتل وانهزم الباقون في السفن الى البطيحة هاربين وهدم [العميد] سور واسط وطمَّ الخنادق وكتب الى السلطان بالفتح ، وكان ابن فسانجس قد هرب الى البطيحة)) . فرجوعه الى واسط بعد هدم سورها وطمِّ خندقها اللذين عملهما . وقال في المحرّم من سنة ٤٤٩ هـ ((وفيه فتحت واسط وهرب ابن فسانجس وابن يانس في ثالث عشرة ، واقيمت الدعوة للقائم)) . والمهم في هذه الاخبار خبر السور والخندق وماعداه فمعروف .

واحببت ان أوضح لكم بعض النقاط الخاصة بخطط واسط فأسالكم : هل ذكرت لكم ((مقبرة المصلّى)) بواسط ؟ فقد قال ابن الدبيثي في ترجمة الحسن بن الفرج بن علي بن ابي علي بن ابي العز الشاهد من اهل واسط المعروف بابن حبانش ، ((كان احد عدول واسط هو وابوه ، قدم الى بغداد في سنة تسع وخمسين وخمسمائة وسمع بها [الحديث] ، توفي ابو علي يوم

---

(١) ارجوا منكم ان تقرأوا هذه الجملة وحدها لصديقنا المحقق الكريم الاستاذ يعقوب السركيسي فأن له شأنا فيها.

(*) ابونصر : كنية الملك الرحيم ، من امراء البويهيين الذين تولوا حكم العراق من ٣٣٤ ــ٤٤٧ هـ (٩٤٦ ــ ١٠٥٥) ، ومدة حكمه سبع سنوات ٤٤٠ ــ ٤٤٧ هـ التي انتهت باستيلاء السلاجقة على العراق (سالم الالوسي)

الخميس سادس عشر ربيع الآخر لسنة اربع وخمسين وخمسمائة ودفن يوم الجمعة عند ابيه بقبلة المصلًى)) . وقال في ترجمة سليمان بن محمد بن الحسن العكبري ابي طالب المقريء)) من اهل واسط من بيت صالحٍ اهل دين وخير ، قرأ القرآن الكريم بواسط بالقراءات ... وقدم بغداد وقرأ بها ... وسمع بواسط [الحديث] . توفي ابو طالب العكبري بواسط في ليلة الخميس ثالث عشريِ محرم سنة ست وسبعين وخمسمائة ، وحضرنا الصلاة عليه يوم الخميس بالجامع بها ، والجمع كثير ودفن عند تربة كاتب حمدونة بمقبرة مسجد قصبة . ـ رح ـ

اما القبر المنسوب بداوردان ، الى سعيد بن جبير فيظهر لي انه قبر (سعيد بن يحيى) والد المؤرخ ابن الدبيثي . قال ابنه هذا في ترجمة ((سعيد بن يحيى بن علي)) والدي من اهل واسط ... ولد والدي بواسط وقدم الى بغداد وهو صغير مع ابيه ... وعادالى واسط ونزلها الى حين وفاته ... وتوفي في ليلة الجمعة يوم عيد الأضحى في سنة خمس وثمانين وخمسمائة وصليت عليه يوم الجمعة بين الاذان والاقامة بجامع واسط والجمع وافر ، وكنت إماما [لأني ابنه] ومضينا مع جنازته الى مقبرة داوردان ، وهي مقبرة بينها وبين البلد فرسخ ، فدفن هناك عصر اليوم)) .

اما الاسم المحرّف الوارد في خبر من أخبار الأغاني الذي ارتأيت فيه لكم رأياً ثم عاقني الزمان عن تأكيده لكم ، فهو ((خسر سابور)) قال ابن الدبيثي ايضاً في ترجمة ((احمد بن مبشر بن زيد المقريء ابي العباس الواسطي)) المتوفى سنة ٦٠٩ هـ ((من اهل خسر سابور احدى قرى السواد)) وفي ترجمة احمد بن الهياج بن علي ابي العباس الواسطي المتوفى سنة ٥٧٩ هـ ((من اهل قرية تعرف بخسر سابور)) . وفي ترجمة

((صدقة بن الحسين بن احمد ابي الحسن الواعظ الواسطي المتوفي سنة ٥٥٧ هـ ((من اهل قرية يعرف بخسابور [كذا]))

وقد ذكر في ترجمة ((علي بن احمد بن محمد ابي الأزهر القاضي الشاهد المحتسب الكتاني الواسطي المتوفى سنة ٥١٣ هـ ((.. ودفن بداره بدرب الخطيب بواسط ونقل بعد ذلك الى مقبرة داوردان بواسط فدفن بها)) . وفي ترجمة عبد السميع بن عبد العزيز بن علاّب المقريء الواسطي ، سبط ابن الدباس المتوفي سنة ٦١٨ هـ ((توفي بواسطة ليلة الجمعة ثاني عشر رمضان ودفن بداره بدرب الخُربية)) .

ومرجّوي منكم – أعلى الله مرتبتكم – ان تقصدوا الى الاستاذ المحقق البارع يعقوب افندي السركيسي ، فتترجموا لي ترجمة الناصر لدين الله من الانكليزية من كتاب (مختصر الدول) لإبن العبري ، وذلك في احدى الجمعات لان الاستاذ كان ذكر لي ان فرقاً عظيماً بين تاريخ ابن العبري السرياني وتاريخه العربي ، وقد تحققنا هذا الفرق في جمعة من الجمعات التي زرنا فيها الاستاذ السركيسي وذلك بقرار الصديق الفاضل الاستاذ كورجيس حنا[**] ولم اجد هاهنا نسخة من الترجمة لأنقل عنها . ولاتنسوا تبليغ الاستاذ السركيسي تحيتي قبل كل شيء ، ولقد ارسلت اليه ببطاقة قبل هذا فربما انتهت اليه ، ادام الله عزه .

تحيتي الى الاستاذ كوركيس او كورجيس كما يسبق اليه قلمي ، وما أدري أأنتما مستمران او مستمران انتما على التلاعيب بالنرد ، فان الوقت قد

[**] يقصد الاستاذ كوركيس حنا عواد (سالم الالوسي)

برد ووجب عليكما استبدال السبقة الناميليتيه[***] بالشلغم المسلوق الكرادي ولقد صدق ابو نواس في قوله في الطاولي :

ومأمورة بالأمر تأتي بغيـره ولم تتبع في ذاك غيّا ولارشدا
اذا قلت لم تفعل وليست مطيعة وأفعل ماقالت فصرتُ لها عبدا

وكذلك قول احدهم :

لاخير في النرد لايغني ممارسها فضل الذكاء اذا ما كان محروما
تريـك أفعـال فصيّها تحكّمهـا ضدين في الحال ميموناً ومشؤوما
فما تكاد تـرى فيهـا أخـا إربٍ يفوته القَمْـر إلاّ كـان مظلومـا

وتحيتي الى زوجكم الكريمة والى اخيها جرجيس . وتقبلوا من صديقكم وافر الاحترام والسلام مولاي من

مصطفى جواد

[***] الناملیت : نوع من المشروبات غير الكحولية التي دخلت العراق في العشرينيات من القرن الماضي (سالم الالوسي) .

123 Bd Richard Lenoir, Paris XI

بباريس في ٢٧ كانون الأول سنة ١٩٢٧

الى حضرة الأستاذ الجليل الأديب المفتن يعقوب أفندي سركيس أيده الله تعالى

تسلمت من يدي صديقي العزيز مكتوبكم الجميل الجليل منذ أيام ليست بقليلة في [illegible]،
ولكني أبطأت بالإجابة في بعض الأزمات لزيارات ليعتريني وفتور يتعاورني. لا أفعل هذا معكم وحدكم بل مع أشباه
النبلاء [illegible] والحمد لله على كونكم ممن لا يلجئني الحال الى ارسال المعاذير اليهم لتقبل معاتبتهم [illegible]
[illegible] عن رسائل. ولعمري فائدة الصداقة [illegible] أعزكم الله.
لقد استمتعت في [illegible] حتى [illegible] ولا كتبه بنو اسرائيل الأذلال. ولعل تنبيهي لكم بما [illegible]
[illegible] المغربية والأنيقة الفائقة والتقدير الذي جدير القدر.

تحيتي الى الأستاذ كوركيس أو كوركيس جبيس كما يسمي اليه قلمي وما أدري أأنتما سيران أو مستران أنتما على
[illegible] بالنرد [illegible] ورجب علينا استبدال السبقة النامليه بالمسلم المرتد [illegible]
[illegible] في قوله في الفاضل:

وما مرد بالأمر تأتي بغيره ... ولم تتعود دائما غيار لأشيا
اذا قلت لم تفعل ولست بطائعة ... وتفعل ما قالت فهي [illegible]

وكذلك قول أحدهم: لا خير في الزولد يغني مما [illegible] ... ويفضل الذكار إذا ما كان مجرما
[illegible] ... [illegible] مسموما
[illegible] ... [illegible] إذ كان مظلوما

تحياتي الى زوجتكم الكريمة والى أصدقاءكم جرجيس وتقبلوا من صديقكم وافر الاحترام والسلام [illegible].

مصطفى جواد

مقدمة الرسالة وخاتمتها وهي بخط الأستاذ مصطفى جواد

من المزايا الحسنة التي كان يتصف بها استاذنا وصديقنا العلامة الدكتور مصطفى جواد هدوؤه وإتزانه ، فكان لا يتكلم إلاّ إذا سُئل . وبالرغم من سعة علمه وثقافته الموسوعية ، كان جمَّ التواضع ، لطيف المعشر ظريفا ، ولهذه الصفات المحمودة كان يحظى بتقدير الجمهور عامة أرباب العلم والمعارف ومحبتهم واحترامهم خاصة . مما اكسبهُ ثقة الجماهير بمختلف عناصرهم وعقائدهم واتجاهاتهم السياسية والدينية . وقد تجلّى ذلك حضوره في مجالس العلم ومنتديات الثقافة والأدب ، فكان المجلّي في الندوات الثقافية والحلقات الدراسية والمؤتمرات ، فتراه محدثا لبقا ومحاضرا بارعا ليستقطب إعجاب السامعين . وكان خلال احاديثه يوشح كلامه بالظريف من الاحاديث والنادر من الاخبار الطريفة والوقائع ، وكان الناس يطربون لانشاده ويصغون لحلاوة احاديثه الادبية والتاريخية المختارة المؤطرة بالظرافة والمُلَح والنوادر ، وكان رحمه الله يرسل النكتة البارعة ويروي الخبر الطريف في بشاشته المعهودة وابتسامته المحببة ، ولهذا اتسعت شهرته في الاوساط كافة ، الرسمية والشعبية لمنزلته العلمية العالية ومواهبه النادرة حتى وصفه الكثيرون بـــ (علامة العراق) و (دائرة المعارف السيارة) و (الاستاذ بدون طلاب والطالب بدون استاذ) لأنه كان فريد عصره ، ونسيج نفسه كما يقال . ولم يحتل مكانته هذه احد من ارباب العلم والثقافة كما هو معروف . والحقيقة انه جدير بهذه الاوصاف وحقيق بها .

لقدحاز اعجاب الناس من خلال كتاباته الرصينة ومؤلفاته في مختلف صنوف المعارف ، ومما كان ينشره في الصحف والمجلات العراقية والعربية ومن خلال احاديثه في الاذاعة منذ اواسط الثلاثينيات الى قبيل وفاته في ١٩٦٩/١٢/١٨ كان ذلك الى ان جمعتنا الصدفة السعيدة بالتعرف على

شخصيته الفذة خلال عملنا في مديرية الآثار العامة في النصف الثاني من عام ١٩٤٤ حيث كان يشغل منصب ادارة الآثار الاسلامية وعضو هيئة تحرير مجلة (سومر) الآثارية . التي أُسست عام ١٩٤٥ وقد استمرت علاقتنا تتوطد وتتوثق يوماً بعد يوم ، حتى مطلع الستينيات يوم كنا نتعاون على تقديم البرنامج التلفزيوني ((الندوة الثقافية)) وهو برنامج ثقافي علمي اسبوعي حظي باعجاب المشاهدين وتقديرهم في ارجاء العراق وكان يشاركنا في هذا البرنامج جمهرة من العلماء والادباء والمفكرين من العرب والعراقيين . ومن خلال هذه العلاقة المتينة المتواصلة وقفنا على كثير من خصال هذا العالم الجهبذ وقابلياته ومزاياه ومعارفه الموسوعية التي جاوزت حدود اللغة والتاريخ والادب الى العلوم الآثارية والخططية وتدوين السيرة والترجمة والبحوث الشعبية .

والسؤال هنا : ماذا نكتب عن صديقنا العلامة الذي أحاط بهذه العلوم وتلك المعارف احاطة قلَّ نظيرها هذه المنزلة التي اثارت اعجاب المحافل العلمية والثقافية في كل مكان . ولصلتي الوثيقة به كثيراً ما كان زملاؤه واصدقاؤه يوجهون الاسئلة والاستفسارات عن بعض الجوانب الخافية عنهم من حياة الدكتور مصطفى جواد ، وفي مقدمتها حياته العاطفية ونظرته الى المرأة ، وعن زواجه وهل كان سعيدا بذلك ؟ فكنت أُجيبهم بان اسئلة من هذا القبيل يجب ان توجهوها اليه شخصيا ، وكثيرا ما كان ، رحمه الله ، خلال لقاءاتنا ومجالستنا له مع نخبة من الاصدقاء يكشف عن بعض مكنونات حياته العاطفية وإعجابه بالمرأة الجميلة الفاتنة !

لقد عانى العلامة جواد في فترة شبابه التي قضاها طالبا ومعلما ما كان يعانيه ويبشّر به دعاة الاصلاح الاجتماعي في بيئة تسودها الأمية والجهل والتخلف في كثير من جوانب الحياة ، وفي مقدمة ذلك تلك التقاليد

البالية المسيطرة على افكار ابناء الشعب عامة وعلى المرأة بصورة خاصة ، ولهذا نجده ، منذ اواسط العشرينيات ، من القرن العشرين يدعو بإلحاح الى الزواج المثالي المبني على التعارف والتفاهم ببين العريس وعروسه ، لأن في ذلك بناء الاسرة وقيامها على اسس صحيحة وسليمة ، وهي مفتاح سعادة الانسان .

ولكن ، وبعد سفر مصطفى جواد للدراسة في فرنسا نجده قد تأثر بحركة المثقفين اللبراليين الفرنسيين في فترة ما بين الحربين العالميتين الاولى والثانية ، وقد تجسدت هذه الحركة بظاهرة الاعجاب والانبهار الشديد بالحضارة الأوربية وتقدمها ودور المرأة في المجتمعات الغربية ، وكان يتساءل يومذاك : هل تبقى فتياتنا ونساؤنا رهينة التقاليد البالية حبيسة في البيت ؟ ومتى يحين الوقت لتأخذ نصيبها من الدراسة في المدارس والجامعات وتشارك الرجل في بناء المجتمع المتحضر ؟ هذا كان في فرنسا . وبعد إكماله الدراسة وحصوله على شهادة (الدكتوراه) وعودته الى وطنه العراق كان رحمه الله يتحدث الى المقربين من اصدقائه وزملائه عماكان يفكر به عن المراة المثالية ، فكان يقول : ((ان المرأة المثالية هي التي لاتترفع عن عمل البيت ولاتترك شؤونه تحت تصرف الخدم ، فان من حسن عشرة الزوج ان يجد الإهتمام من زوجته شخصيا بملبسه ومأكله ومسكنه واهتماماته وهواياته النافعة ؛ لان الزوج والزوجة متكافئان في الحقوق والواجبات ، ومع صدق العاطفة يكون الرجل ملكا مطاعا ، نافذ الكلمة ، وان وسيلته في ذلك هو الوفاء والاخلاص والحب . ويستشهد بالقرآن الكريم حيث إحتلت المرأة مساحة واسعة في الكثير من سوره وآياته ، وان جمال المرأة وفتنتها نعمة عظمى من الله سبحانه وتعالى منَّ بها على بني الانسان .

تزوج المعلم مصطفى جواد عام ١٩٢٨ وكان ذلك حدثا مؤثرا في حياته ومستقبله ، ويمكن إلتماس هذا التأثير فيما نشره من شعره في مجلة (لغة العرب) ، التي كان يصدرها الاب انستاس ماري الكرملي . ومن السهولة الكشف عن الحالة النفسية التي يمرُّ بها مصطفى جواد اذا ما دققنا وتمعنّا في دلالات تلك القصائد ومعانيها .

ففي عام ١٩٢٨ يوم كان معلما في مدرسة الكاظمية الابتدائية نشر قصيدة بعنوان ((أوربية تحب عراقيا))[1] وصف فيها شابا عراقيا جميلا اسمه (حسن) من ذوي المراتب السامية ، وقد تعرّف الى شابة حسناء اجنبية احبته حباً جماً، وبعد ان توثقت أواصر المحبة والعشق بينهما ، اضطرته اعماله التجارية الى مغادرة الباخرة والنزول في ميناء (جدة) فتركها تنوح وتبكي لفراقه ولسان حاله يقول :

حبيب بأرض الشرق ظلَّ معذبا

ومحبوبة تهواه عند المغارب

ومطلع القصيدة :

وما (حسن) إلاّ فتى ذو ملاحة

وقد نال في الآداب أسمى المراتب

وفي البصرة الفيحاء حطَّ متاعه

يتاجر بالأمـــوال تحت المتاعـــب

رأى مركبا ينوى البراح بركبه

وشيكا الى قطر الحجـــاز المقارب

رأته فتاة غضة الجسم كاعب

---

(١) مجلة ((لغة العرب)) المجلد ـ (٦) لسنة ١٩٢٢٨ ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧

تطل على الركاب من كل جانب

فنادته من شوقٍ أثار بقلبهـــــا

سعيرَ غرام أقلــق النفس غالــب

ولم يصطبر حتى أجاب نداءها

اجابة مسكــين لأكــرم واهــب

وإذ قاربا ميناء (جدة) أصبحا

على جرف التفريق قصد التذاهب

فقالت له ويــل لقلبي فانــه

سيضنى من البعد الكثير المتاعب

فما أنحس الأوقات اوقات مفصمٍ

لعروة حــبٍ مفعــمٍ بالعجائــب

وما الحب إلاّ نعمــة مستديمــة

اذا لم تمزقها النــوى بالمخالــب

والقصيدة تتألف من (٤٤) بيتاً وتعدُّ من الشعر القصصي .

ونظم قصيدة اخرى بعنوان ((زواجنا من شقائنا))[٢] وهي قصيدة تصوّر للقاريء حالة الزواج في العراق حيث يعهد الى امرأة (دلالة) ان تختار البنت التي تراها مناسبة للشاب وتتم الصفقة وكل من الخطيبين لم ير صاحبه فيتم الزواج ويبدأ التنابذ في اغلب الاحيان ولاتكون الراحة إلا بالافتراق تتألف القصيدة من (٤٩) بيتا يصف مراحل الخطبة ثم الزواج وبعدها الفراق .

---

[٢] لغة العرب : ٧ (١٩٢٩) ص ٤٤٨ ــ ٤٥١

ويقول فيها : (مقتطفات منها) :

ذهبتْ تجوب مساكن الأحـياء ... وتسير بالأوصاف والانبـاء
ذهبت لتبحث زوجة مأمـونة ... وجمـيلة وكريمـة الآبـــاء
فتعاهدوا وجرى الملاك بسُرعة ... وتأدبـــوا كتـآدب النـبلاء
ومشوا بامتعة الجهاز باطـرق ... مشهـورة لاذاعــة الاشيـاء
اما الخطيب فما يزال مسائــلا ... عن ذات خطبتـه بكل دهـاء
يتسمّــع الاخبــار كل هنيهــةٍ ... يتشمم الأوصاف من قربـاء
قد انبأوه بحزمهــا وجمالهــا ... لكنمــا الاذواق غيــر سواء
بئس الزواج زواجنا ولنعم ما ... سارت عليه عوائد الغربـاء
الشـــرع حللـــه لنفــع مآلــه ... ولكي يعــاش بألفة وصفـاء
زفوا العروس الى الحليل وانهاْ ... دخلت فجوج حياتها العميـاء
تلكم مصيبتنــا وذاكــم داؤنــا ... والشعب محتاج الى صلحـاء
ويح ابن آدم ان عرته مصيبة ... طــول الحياة تثور بالايــراء
فَرُمْ الزواج اذا اردت سعـــادة ... وصن الزواج بصائن العقلاء

* * *

سأله احد اصدقائه : ماذا تقول عن زوجتك ام جواد ؟ اجاب (رحمه الله) : نهتدي بمآثر اجدادنا في هذا الميدان ، ألم تطلع يا صديقي العزيز على وصية ابي الدرداء لإمرأته ، اذ قال لها : ((اذا رأيتني غضبان فرضّني ، واذا رأيتك غضبى رضيتك ، وإلاّ لم نصطحب .)) ، وهي وصية عظيمة بل هي تذكرة للغافل ومعونة للعاقل .

خذي العفو مني تستديمي مودتـــي
ولا تنطقي في سورتي حين اغضب
ولا تكثري الشكوى فتذهب بالقوى

ويأبـــاك قلبـــــي والقلــوب تقلّــب

فاني رأيت الحب في القلب والأذى

اذا اجتمعا لـــم يلبث الحب يذهــب

كنا ، الدكتور عبد الهادي التازي سفير المملكة المغربية ببغداد ، وانا في زيارة الدكتور مصطفى جواد في داره في منطقة الدورة لعيادته في مرضه وكان ذلك في خريف عام ١٩٦٩ ، ودار الحديث عن المرأة المثالية والزواج بمثنى وثلاث ورباع ، وهناك سأله الدكتور التازي : ألم تفكر يا أبا جواد بالزواج باخرى وثالثة ؟ ابتسم الدكتور جواد مجيباً : كنت أتمنى ذلك ، ولكنني كنت اخشى ان يصيبني ما اصاب ذلك الاعرابي الذي تزوج زوجتين فندم على ذلك حيث أوقع نفسه في محنة عظيمة . ألا تحب ان تسمع ما قاله هذا الاعرابي يا صديقي ؟ قال الدكتور التازي ارجو ذلك : فانشد الدكتور جواد :

تزوجـــت اثنتين لفـــرط جهلـــي

بمـــا يشقتـــى به زوج اثنتيـــن

فقلـــت أصيـــر بينهما خروفـــا

أنعَـــمُ بيـــن أكـــرم نعجتيـــن

فصرت كنعجةٍ تضحي وتمسي

تداول بيـــن أخبـــث ذئبتيــــن

رضا هذي يهيّج سخط هـــذي

فما اعرى من احدى السخطتين

وألقى في المعيشـــة كل ضـــرٍ

كذاك الضر بيـــن الضرتيـــن

لهذى ليلـــة ولتـــلك اخـــرى

عتـــاب دائـــم فـــي الليلتيـــن

فان أحببت ان تحيـــا كريمـــا

من الخيرات مملـــوء اليديـــن

وتدرك ملك ذى يزنٍ وعمرو

وذي جـــدن وملك الحارثيـــن

وملك المندرين وذى نـــواس

وتبّـــعٍ القديـــم وذى رعيـــن

فعش عزبا فان لم نستطعـــه

فضربا في عراض الجحفلين

ومن الطرائف التي تروى عن العلامة جواد الحادثة الآتية :

كانت عادة دوائر الدولة في العراق في كل رأس سنة مالية توزع استمارة او استبيان للموظفين تسأل فيه عن الاسم واللقب والعمر و الحالة الزوجية وعدد الأولاد لأسباب مالية ، وقد تسلم الدكتور مصطفى جواد نسخة من هذا الإستبيان واجاب عن اكثر الأسئلة ، ولما وصل السؤال : هل زوجتك على قيد الحياة ؟ اجاب كتابة : نعم انها حية تسعى !!

رحم الله صديقنا ابا جواد واسكنه فسيح جناته .

وقبل ان نبارح منزله ، مودعين ومتمنين له الشفاء العاجل ، طلب منا الانتظار لبعض الوقت ، حيث اتحف كل واحد منا بنسخة من كتاب (رسائل في النحو واللغة) الذي حققه مع صديقه الاستاذ يوسف يعقوب مسكوني المتوفى سنة ١٩٧١ ، ويتألف الكتاب من الرسائل الآتية :

١ــ تمام فصيح الكلام ــ لابن فارس احمد بن زكريا ، المتوفي في شهر صفر من عام ٣٩٥هــ .

٢ــ الحدود في النحو ــ لعلى بن عيسى بن عي الرماني (٢٧٦ــ٣٨٤هــ) .

٣ــ منازل الحروف ــ للرماني ايضا .

وقد طبعت الكتاب وزارة الثقافة والاعلام سنة ١٩٦٩ :

وكان العلامة جواد ، رحمه الله ، قد وشحَّ نسختي الخاصة بمقطوعة من الشعر تعبرّ عن عاطفة اخوانية صادقة وصداقة دامت قرابة ربع قرن ، فشكرته شكرا عاطرا على هذه الاريحية ، وكان خلال هذه الزيارة يشدنا شيئا من اشعاره ، منها ما كان عبَّر فيه عن معاناته من المرض . قال :

رشَحتني الاقدار للموت لكن أخَّرتني لكي يطول عذابي

فمحت لي الآلام كل ذنوبي ثم اضحت مدينة لحسابـــي

وقـــال :

حروف الدهر لا تبقي على أحـــدٍ ولو ملكا

فلا تعجب لما قدنـــا ... لني فالدهر قد فتكـــا

ثم ختم كلامه بقوله : ((لا يحمل الانسان في جسده ازعج من الدماغ))

* * *